الإنسان ومصيره في الفيدانتا

الشيخ عبد الواحد يحيى



المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى وجلال الدين الرومى، وغيرهما من حكماء العالم العربى والإسلامى، ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على طلب العلم والحكمة فقال: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ"، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: "الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا".

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب المدرسة التراثية أنها تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها، وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

مقدمة

لقد عبرنا فى كتاباتنا فى مناسبات عدة عن نيتنا فى القيام بعدة دراسات تهدف إما إلى طرح المذاهب الميتافيزيقية الشرقية مباشرة وإما طرحها فى صورة مُحوَّرةٍ غير مباشرة بحيث تكون مفهومة ونافعة وملتزمة على الدوام بروحها الأصيلة. ويمثل العمل الحالى أول تلك الأطروحات التى نتوخى فيها مرجعية تعاليم الفيدانتا، وهى أنقى فرع ميتافيزيقى من هذه المذاهب بناءً على أسباب شرحناها فى موضع آخر. وليكن مفهومًا أنه ليس هناك ما يمنعنا من الإشارة إلى تشاكلات وعقد مقارنات مع نظريات أخرى بصرف النظر عن أصولها بمدى ما توضح أو تستكمل تعاليم الفيدانتا عن نقاط بعينها وخاصة تعاليم الفروع الأرثوذكسية الأخرى من المذهب الهندوسى. ونجيب مقدمًا على الذين يميلون إلى الاحتجاج على اتباع هذا المنهج أنه ليس هناك ما يبرره من حيث إن مقصدنا لا يضاهى مقاصد المؤرخين، وعند هذه النقطة نضيف مرة أخرى أن غرضنا ليس التعليم بل الفهم، وأنه لا يثير اهتمامنا إلا الحقيقة فحسب. ولو بدا من المستحسن أن نورد مراجع منضبطة فقد فعلنا ذلك لأسباب تختلف تمامًا عن اهتمامات المستشرقين، إذ إننا نرغب فقط فى البرهان على أننا لم نخترع أيًّا من الأفكار، وأن الأفكار المطروحة تنهل من المصادر التراثية، وفى الآن ذاته أوضحنا الطرق التى تُمَكِّن الذين سينتفعون به ليجدوا متونًا عن معطيات تكميلية، فمن نافلة القول أننا لا ندعى الدفع بأطروحة كاملة الأوصاف عن هذا المذهب حتى لو تناولنا منه نقطة واحدة فحسب.

أما الدفع بإمكان طرح المذهب كاملا فذلك استحالة صرف، فهو إما تطلَّبَ عملا لا يفرغ قط وإما جاء بشكل مركب لن يفلح العقل الغربى فى معالجته. ثم إن تجنب مظهر المنظومية سيكون أمرًا عويصًا لا يتسق مع الخصائص الجوهرية للمذاهب التراثية، ولن يعدو مظهراً يتخلله لا محالة أخطاء فاحشة، خاصة وأن العادات الذهنية للغربيين تجعلهم يحاولون اكتشاف 'النظم' حتى فيما يخلو منها، ولابد من الحذر حتى لا يسمح المرء بأقل سبب يدعو إلى تلك الأمور التى لا مبرر

لها، ويحسن أن يَأنف عن طرح مذهب بشكل يخرج به عن طبيعته حتى لو كان بمجرد الركاكة فى طرحه. ومن حسن الطالع أن هناك طريقًا للخروج من هذا المأزق، وهو أن يعالج المرء نقطة أو جانبًا بعينه من المذهب على حدة بحيث يترك متسعًا لمعالجة باقى النقاط أو الجوانب كل على انفراد فيما بعد، حتى يجعل منها بدورها موضوعات لبحوث منفصلة. زد على ذلك أنه ما من ضرر ينتج عما قد يسميه المختصون 'مصنَّفًا فى موضوع واحد *monograph*'، وبحيث لا تفلت المبادئ الأصولية من انتباهه وهى التى يعتمد عليها كل شىء آخر، وسوف تبدو النقاط الثانوية تطبيقات مباشرة أو غير مباشرة لها فى النطاق الميتافيزيقى، أى فى مرتبة الكون الكلى *Universe* حيث لا ينفع 'تخصص' من أى نوع كان.

ويتضح السبب مما تقدم فى تحديدنا لنطاق الدراسة الحالية فى حدود طبيعة الكائن الإنسانى وتركيبه، وسوف نضطر إلى التماس مع موضوعات قد تبدو بعيدة عن دراستنا للوهلة الأولى، ولكننا قد قصرنا استخدامها على نقطة واحدة من المذهب. وتنطوى المبادئ على نطاقات عريضة من التطبيقات التى تتجاوز نطاق المطروح منها بما لا يقاس، لكن من المشروع أن نسعى إلى طرح تطبيق أو آخر كلما سمحت الأحوال، وهو إجراء بحثى يوفر عدة مزايا حاسمة، كما أننا نعتقد بضرورة التساؤل عما يتعلق بالمبادئ وما يُعالج منها ميتافيزيقيًّا، وهو ما لا يجب أن تغرُبَ عنه أبصارنا طالما قصدنا استخدام الميتافيزيقا الحقة لا الزائفة التى يتعاطاها فلاسفة أوروبا.

ولم نبدأ طرحنا من المسائل النسبية التى تتعلق بالكائن الإنسانى لأنها أمور مهمة بذاتها من المنظور الميتافيزيقى، فهذا المنظور بطبيعته منبت عن كل العوارض ولا تبدو له أحوال الإنسان أمرًا يُحْسَدُ عليه، وقد بدأنا بها لمجرد أنها قد طرأت فى سابق أعمالنا وبدا أن الموقف بحاجة إلى عمل تكميلى مثل هذا الكتاب. وسوف يكون ترتيب الدراسات التالية خاضعًا للظروف كذلك، وسوف يتحدد باعتبارات عملية، ونعتقد أن من المستحسن أن نذكر هذا من البداية حتى لا يتوقع أحد ظهور مخططات هيكلية فى أعمالنا، وسواء أكان ذلك من حيث أهمية المسائل المطروحة أم من حيث اعتماد بعضها على بعض، ومن ثم قد يُعزى إلينا مقصدًا لم نذهب إليه مطلقًا، إلا أننا نعلم تمامًا كيف ينشأ سوء الفهم، ولذا نتخذ احتياطًا لإبطاله مقدمًا كلما أتيحت مناسبة.

كما أن هناك مسألة أخرى تستدعى تنويهًا أوليًّا رغم أننا قد عبَّرنا عن ذلك فى مناسبات أخرى، لكننا لاحظنا أن بعض القراء قد أخفقوا فى استيعاب مقصدنا منها، ولذا لزم التكرار للتوضيح والتوكيد. والمعرفة الأصيلة هى الأمر الوحيد الذى نسعى إليه ولا علاقة لها بالمعارف ' الدنيوية'، فالدراسات التى تُنتَهج لتدبيجها لا تستحق النظر حتى كتناول غير مباشر 'للعلم المقدس'، ولا تعدو عوائق للفهم بموجب الانحراف العقلى الذى نتج عن نظم تعليم شائعة، ففهم المذاهب التى نطرحها هنا لا يستقيم مع تناولها 'من خارجها' كما سبق القول، وليست المسألة فى علوم اللغة ولا الأدب، أضف إلى ذلك أنها ليست مسألة فلسفة كما نوهنا سلفًا إلى درجة بدوْنا فيها على شىء من الحذلقة. وكل هذه المثالب تتعلق بطبقة من الفكر نعتبرها 'دنيوية' أو 'ظاهرية'، وليس ذلك على سبيل احتقارها بل لأنها ليست غير ما هى، وليس المرء مُطَالبًا بأن يبحث عمن يرضيه أو يغضبه، فلا هم لنا إلا وصف ما نراه كما هو، ونسمى كل شىء باسمه الذى ينتمى إليه بطبيعته. وليس استغراق الغرب الحديث فى تصوير 'العلم المقدس' بشكل كاريكاتورى مقزز على يد أفَّاقين على درجة من الوعى سببًا لكى نصمت حياله أو نتجاهله، بل علينا أن ندحضه بلا تردد، وليس لأن هذا العلم لازال يعيش فحسب بل لأنه كذلك المناط الوحيد لوجودنا ذاته. ومن يهتم بمراجعة ما قلنا فى مواضع أخرى عن التزيدات التى يتعاطاها الثيوزوفيين[1] لن يفوته أننا نعالج موضوعًا بيِّن الاختلاف، وأن سلوك هؤلاء الناس لا يمكن فى نظرنا إلا أن يكون 'دنيويا'، زد على ذلك أنهم يضرُّون موضوعهم بادعاء معرفة لا ينتمون إليها، وقد كان ذلك من الأسباب الرئيسية التى دعتنا إلى كشف العبث فيما يدَّعون من مذاهب كلما سنحت سانحة.

ويتضح فيما تقدم أن المذهب الذى نطرحه هنا لا يصلح لكى يكون جماهيريا، وسوف يكون من الحمق محاولة طرحه 'فى متناول كل الناس' لو لجأنا إلى التعبير الشائع، فهو مفاهيم لا يصح تناولها إلا للصفوة الروحية وإلا خاطرنا بتشويهه، وقد فسرنا من قبل ماذا نقصد بالصفوة الروحية والدور الذى عليها أن تقوم به لو قُيِّضَ لها أن تتشكل فى الغرب، وقد أوضحنا فى الوقت ذاته أن الدراسة العميقة للمذاهب الشرقية أمر لا غنى عنه لاكتمالها[2]. ونشعر أن علينا أن نطرح

---

[1] راجع كتابينا *Theosophy: Histoty of Pseudo-Religion,* و *The Spiritist Fallacy.*

[2] راجع كتابينا *East and West* و 'مدخَل إلى فهم النظريات التراثية'.

أفكارًا بعينها للقادرين على استيعابها للقيام بالدور الذى لا مناص من أن يعبِّرَ عن وجوده بعد حقبة طويلة نسبيا، ودون حاجة إلى تعديله أو تبسيطه على غرار ما يفعل 'التبسيطيون'، وهو ما سوف يكون نقيضا صريحًا لنوايانا التى تعهدنا بها. والحق أن المذهب ليس عليه أن يحُطَّ من شأنه إلى مستوى الغالبية التى تتمتع بفهم محدود، بل هو لمن يستطيع أن يرتفع بذاته إلى مستوى المذهب فى نقائه المتكامل، وليس هناك طريقة أخرى لتكوين صفوة روحية. ويفهم ذلك كل الذين يتلقون تعاليما مماثلة بدرجة من الكمال والعمق بحسب سعة إمكانياتهم الروحية، وعندئذٍ سيكون الاختيار الذى تتحصل منه إمكانية بناء هيكل أصيل بشكل طبيعى. وقد عالجنا هذه المسائل من قبل، ولكن لزم أن نكررها قبل أن نتطرق إلى الطرح المذهبى المحض، وكلما كانت غرابته لدى العقول الغربية اليوم كلما كان من الضرورى أن نطرحها ونؤكدها.

1

ملاحظات عامة عن الفيدانتا

ليست الفيدانتا هى ما يشيع عنها بين المستشرقين، فلا هى فلسفة ولا هى دين، ولا هى تجمع بين خصائصهما بدرجة تقل أو تزيد. ولا تربو محاولة طرحها بأى من الطريقتين عن خطإ جسيم محسوب لكى يمنع فهم أى شىء عنها من ظاهرها، والحق أن من يحاول ذلك إنما يعبر عن اغترابه الموغل عن طبيعة الفكر الشرقى الذى تختلف صِيَغه عن الفكر الغربى تمامًا ولا يمكن أن تنطوى تحت مقولاته. وقد تعرَّضنا سلفًا فى سابق أعمالنا لتفسير أن الدين إذا لم يمدَّدَ كى يتجاوز حدوده الواقعية هو أمر غربى تماما، ولا يصلح المصطلح ذاته للتعبير عن المذاهب الشرقية دون تمديد معناه إلى درجة تسمح بتعريفه ولو بدرجة من الغموض. أما عن الفلسفة فهى تُمَثِّل بدورها منظورًا غربًّيًا حقًّا، وهو أشد تسطيحًا من منظور الغرب إلى الدين، وتصبح أشد تنائيًا بذلك عن موضوع هذه الدراسة. وقد نوهنا لتوِّنا عن أن الفلسفة 'دنيوية' بالضرورة[3] إن لم تكن وهمًا صرفًا، ولا نملك إلا أن نعتقد حينما نرى ما آلت إليه الفلسفة فى العصر الحديث أن غيابها عن حضارة ما ليس أمرًا يدعو إلى الأسى. فقد أكد بعض المستشرقين فى كتاب صدر حديثًا 'إن الفلسفة هى الفلسفة فى كل أين'، وهى مقولة تفتح الباب لكافة أنواع سوء الفهم المحتمل بما فيه ما احتج عليه هو ذاته فى مناسبات أخرى. ونحن نحتج الآن على أن الفلسفة هى الفلسفة فى كل أين، وننكر صفة 'الفكر الكلى *universal thought*' الذى ادعاه الكاتب لما كان فى الحقيقة 'صيغة ضيقة مخصوصة من الفكر'. كما عمد أحد مؤرِّخو المذاهب الشرقية إلى القول بأنه لا يرى محيصًا عن إطلاق هذه المصطلحات الغربية على عواهنها كما أطلقها أسلافه مع تسليمه من حيث المبدإ بعدم كفايتها وقلة انضباطها. ويبدو ذلك غريبًا لأننا لم نعان احتياجًا لاستخدام مصطلحات الفلسفة الجارية التى تحمل على الامتعاض وتلتبس بتعقيد لا نفع فيه، ناهيك عن تطبيقاتها الخاطئة كما لا بد أن يكون الحال فى هذه الظروف. ولا نرغب حاليا فى خوض الجدل الذى تمخضت عنه تلك القضايا، ولم نقصد سوى بيان الصعوبة التى يعانيها

[3] والاستثناء الوحيد للمعنى المخصوص للكلمة فى انطباقها على ' الفلسفة الهرمسية'، ولكن من نافلة القول أن هذا المعنى ليس ما نقصده هنا، وهو معنى ليس معروفًا للمحدثين بأية درجة كانت.

بعض الناس فى الخروج عن البنية 'الكلاسيكية' التى حبست فيها نظم التعليم الغربية أفكارهم منذ البداية.

ولنعد إلى الفيدانتا، والتى ليست إلا مذهباً ميتافيزيقيًّا صرفًا ينفتح على إمكانيات لا حدود لها من المفاهيم، ولا يمكن أن يُحاصَرَ فى حدود منظومة ضيقة من أى نمط كان. ويمكن أن نجد فى هذا البعد وحده اختلافًا عميقًا لا يُخْتَزَلُ بينه وبين كل ما يُعِدُّه الأوروبيون من قبيل الفلسفة. والحق أن الغاية من كل المفاهيم الفلسفية الأوروبية هو إقامة نظم مغلقة محددة الجوانب، أى نسبية بالضرورة، خاصة فى شيوع السعى بين المحدثين إلى الفردية والأصالة بأى ثمن كان. وليست النظم أصوليًّا إلا مفهومًا مغلقًا يحدُّ حدوده الضيقة بطبيعتها 'الأفق العقلى' لصانعها. إلا أن كافة المنظومات تستحيل مطلقًا فى الميتافيزيقا الصرفة حيث لا وجود فيها لما تعلق بالنطاق الفردى، فهى بطبيعتها منفصلة تمامًا عن كل النسبيات والعوارض سواء أكانت فلسفية أم غيرها. والأمر كذلك لأنها لا همَّ لها إلا معرفة الكليات، وهى فى نطاق لا يُحتوى فى حدود أية صيغة كانت مهما اتسع جوفها.

وليست المفاهيم الميتافيزيقية والكوزمولوجية المتنوعة فى الهند مذاهب مختلفة ولكنها وجهات نظر من زوايا مختلفة إلى مذهب واحد تتوافق جميعها فى إطاره. وتدل الكلمة السنسكريتية دارشانا على معنى 'المنظور' أو 'وجهة النظر'، ويعنى جذرها 'د ر ش' الذى اشتُقَت منه 'الرؤية'، ولا يمكن أن تعنى 'منظومة' بأى شكل، ولو ترجمها المستشرقون إلى هذا اللفظ فما ذلك إلا نتيجة عادات الفكر الغربى التى تلوى عنانهم إلى هذا الفهم المغلوط فى كل خطوة يخطونها. ولا يرون إلا الفلسفة أينما ولوا وجوههم، ويصبح من الطبيعى أن يروا النُظُمَ أينما ذهبوا.

والمذهب الوحيد الذى أشرنا إليه توًّا هو الفيدا، أى العلم التراثى المقدس فى كماله، وهذا هو معنى الكلمة الصحيح[4]. وهو يمثِّلُ المبدإ والأصول العامة لكل ما يُشتق منه من فروع تشكلُ تلك المفاهيم المتنوعة التى رأى فيها بعض الناس منظومات متناقضة. وهذه المفاهيم على الحقيقة لا تملك أن تناقض بعضها بعضًا بمدى اتساقها مع المبدإ الواحد المشترك، ولكنها جميعا مجبرة على أن تفسر كل منها

[4] ويحمل الجذر ف ي د الذى اشتُقت منه فيدا و فيديا معنى مزدوجًا هو 'البصر' كما فى اللفظ اللاتينى *videre*، وقد اتخذ البصر رمزًا للمعرفة بموجب أنه الأداة الرئيسة فى الحواس، وقد انطبق حتى على مرتبة العقل الصرف 'البصير' حيث تتصل المعرفة 'بالرؤية الباطنة' كما يوحى استخدامها فى مفهوم 'البصيرة *intellect*'.

الأخريات. زد على ذلك أننا لسنا بحاجة إلى قراءة تصَنُّعات 'التوفيق بين الأديان' فلا بد من اعتبار المذهب بكليته التركيبية التى تحتويها الفيدا وأصولها. ويشكل التراث فى تكامله كلا مفهوما تماما إلا أن ذلك لا يعنى أنه كلٌّ منظومى، حيث إن وجهات النظر التى ينطوى عليها يمكن أن تُطرح معا أو بالتتابع، ولا يمكن أن يكون هناك غاية للبحث التاريخى لتفسير ظهورها حتى لو صرفنا النظر عن التداول الشفاهى للتراث الذى ربما استمر لأحقاب لا تحصى، والذى من شأنه أن يدمغ كل الحلول المقترحة بالضلال. ورغم أن الطرح قد يتعدل بدرجة أو أخرى من ظاهره كى يتواءم مع أحوال حقبة أو أخرى، إلا أن من الصحيح تمامًا أن تبقى أصول التراث واحدة على الدوام، وأن التعديل الظاهرى لن يمس جوهر المذهب.

واتساق مفهوم ما مع مبدئه الأصولى التراثى شرط لازم لأرثوذكسيته ورشده، ولا يصح بأى حال أن يُتَّخَذَ بالصيغة الدينية، ولابد من التوكيد على هذه النقطة حتى نتجنب أخطاء التفسير، فليس فى الغرب معنى للأرثوذكسية خارج نطاق منظور الدين. ولا يختلف منظور الأرثوذكسية عن العصيان فيما ينتج من الاختلاف حول المبادئ الجوهرية من منظور الميتافيزيقا وما يتمخض عنها بشكل أقل مباشرة. وحيث إن الفيدا تحتوى عليها جميعًا فيتبع ذلك أن الاتساق معها يشكل معيار الأرثوذكسية. أما العصيان فيظهر حينما تتفجر فيها التناقضات سواء أكان بشكل إرادىٍ أم لاإرادى، وهو يفصح عن انحراف عميق أو تغير طارئ على المذهب، وهو ما يحدث فى إطار مدارس قصرية ولا يمس إلا نقاطًا بعينها، وأحيانًا ما يكون الخلاف ذا طبيعة ثانوية تمامًا خاصة عندما تسيطر القوة الكامنة فى التراث لتحديد مجال الأخطاء الفردية ومنطلقاتها، ومنعها من تجاوز حدود بعينها وإحباط نفوذها وانتشارها. وحتى لو أصبح العصيان ممثلا لدارشانا إلى حد ما مثلما حدث فى المدرسة الذرية فى مذهب كانادا المسمى فايشيشيكا فإن ذلك لا يقدح فى الدارشانا ذاتها، فلا زال بالإمكان أن تُختزل إلى أصولها الجوهرية لتبقى فى حوض الأرثوذكسية. ولا نملك حيال ذلك أفضل من أن نقتبس الفقرة التالية من سانخيا برافاتشانا بهايشا لكاتبها فيجنانا بهيكشو.

'إن على من يتمسك بأرثوذكسية التراث فى ميمانسا جايمينى و ميمانسا فياسا لا بد أن يُنكِرَ المقاطع التى جاءت مناقضة للفيدا فى مذهبى كانادا فى فايشيشكا كابيلا وفى سانخيا، فلم تترك المتون مجالا لما

لا يتفق مع أسس التراث'.

وقد اشتق اسم ميمانسا من جذر 'م ا ن' بمعنى 'يفكر' فى صيغته التكرارية، وتعنى الدراسة التأملية 'للعلم المقدس'، وهو ثمار البصيرة لتأمل الفيدا، وتُعزى بورفا ميمانسا الأولى إلى جايميني، ولكن علينا أن نتذكر أن أسماء العَلَم التى ترتبط بالدارشانات المختلفة ليست أسماء أشخاص بقدر ما هى أسماء 'إجماع بصيرى' بين من كرَّسوا أنفسهم لدراسة واحدة فى حقبة غير محددة البداية، وتسمى الميمانسا الأولى كذلك كارما ميمانسا أو 'ميمانسا العملية' لاهتمامها بأعمال العبادة. وتحمل كلمة كارما معنىً مزدوجًا، فهى تعنى بالمعنى العام الأعمال فى كافة صورها، وتعنى بمعنى فنى خاص طقس العبادة كما نصت عليه الفيدا. وتهدف هذه الميمانسا العملية إلى ما عبر عنه المفسِّر سوماناثا بأنه 'تحديد منضبط لمعنى المتون'، وعلى الأخص فيما تعلق بالمفاهيم التى تنطوى عليها، وليس من حيث المعرفة الصرفة جنانا، والتى عادة ما تكون نقيضة لكارما، وهو تناقض يناظر التمايز بين الميمانستين.

وتُعزى أوتارا ميمانسا الثانية إلى فياسا، وتعنى 'الهوية الجمعية' التى رتبت المتون التراثية التى تشكل الفيدا ذاتها وصنَّفتها بشكل نهائى. وقد كان لذلك مغزىً عميقا، فمن السهل رؤية أن كاتبها ليس شخصًا أسطوريًّا ولكنه وظيفة بصيرية، حيث إن فياسا يُعَدُّ واحدًا من الشيرانجيف السبع الذين عاشوا أمدًا طويلا، ولا تنتمى حياتهم إلى أية حقبة بعينها[5]. ويمكن أن توصف فياسًا إلى الميمانسا الأولى بأنها تنتمى إلى المقام البصيرى والتأملى. ولا نستطيع القول بأنها 'ميمانسا نظرية' كمقابلة موازية للميمانسا العملية فسوف يؤدى ذلك الوصف إلى الغموض. ورغم أن كلمة 'نظرية' مرادفة اشتقاقيًّا للتأمل إلا أنها أصبحت تعنى فى الخطاب الدارج معنى أشد قصرا، فالمذهب الكامل من المنظور الميتافيزيقى لا يعتبر النظرية أمرًا مكتفيًا بذاته إلا لو رافقها أو تمخض عنها 'تحقق' يناظرها تكون له أساسًا لازمًا، وتوصف بموجبه أنها وسيلة إلى غاية.

وقد أطلق على الميمانسا الثانية كذلك براهما ميمانسا بصفتها تتعلق مباشرة

[5] ونجد ما يشاكل ذلك فى تراثات أخرى، فالطاوية تتحدث عن ثمانية 'خالدين'، وتتحدث اليهودية عن ملكى صادق الذى لا أب له ولا أم ولا ولد، ولا يُعرف له بداية فى الزمن ولا نهاية للحياة، وربما أمكن اكتشاف توازٍ آخر من النوع نفسه فى أديان عدة.

'بالمعرفة الإلهية براهما فيديا'، وهى ما يشكل الفيدانتا بشكل منضبط، أى إن المعنى الاشتقاقى فى اصطلاح 'غاية الفيدا' يقوم على تعاليم الأوبانيشادات. ويجب أن يُفهَمَ تعبير 'غاية الفيدا' بمعنى مزدوج هو 'الاستنتاج' و'المطلوب'. وتشكل الأوبانيشادات القسم الأخير من متون الفيدا، أو هى ما يتناوله التعليم بمدى ما يمكن تعليمه من الغاية النهائية الأسمى لجُمَّاعِ المعرفة التراثية منفصلا عن عرضية التطبيقات التى تُشتَقُّ منه. أى إننا نجد أنفسنا فى الفيدانتا فى نطاق الميتافيزيقا البحت.

وتشكل الأوبانيشادات قسمًا متكاملا من الفيدا، وهى أحد أسس التراث الأرثوذكسى، وهذه حقيقة لم تمنع مستشرقين على شاكلة ماكس موللر من الفتوى بأنه قد وجد فيها بذرة البوذية فى تفسيرها الحديث، أى بذرة العصيان، ومثل تلك المقولات لا تزيد عن تناقض اصطلاحى، ولا شك أن من الصعب عليهم زيادة تعقيد الأمور بعد أن بلغت ذلك الحد. ولا يملك المرء إلا أن يصرُّ بحزم على أن الأوبانيشادات تمثل تراثًا أصوليًّا قديمًا كانت الفيدانتا تبلُّرًا جوهريًّا منها، وينبنى على ذلك أن الشك فى تفسير مذهب يُرَدُّ إلى الأوبانيشادات فى نهاية المطاف.

وقد اشتقت التعاليم الأساسية للفيدانتا من الأوبانيشادات وانتظمت تركيبيًّا فى مجموعة من الحكم تُعرف إما باسم براهما سوترا أو باسم شاريراكا ميمانسا[6]، وكان باداريانا هو كاتب هذه الحكم، ويدعى أيضًا كريشنا دوايبايانا، ويتماهى مع فياسا. ومن المهم أن نعلم أن براهما سوترا تنتمى إلى طبقة سمريتى فى حين أن الأوبانيشادات تنتمى إلى طبقة شروتى شأنها شأن كافة المتون الفيدية، إلا أن سلطة سمريتى تنهل من متون شروتى التى قامت على أساسها. وليست شروتى هى 'الوحى' بالمعنى الدينى الغربى للكلمة كما يحلو القول لغالب المستشرقين، فهنا أيضًا تختلط وجهتا نظر مختلفتين، ولكنها ثمار الإلهام المباشر التى لها السلطة العليا. ويقول شانكارا عن شروتى،

> إنها وسيلة إلى الفهم المباشر فى نطاق المعرفة المتعالية، حيث لا بد وأن تستقل عن السلطات التراثية الأخرى لكى تكون سلطة بذاتها، فى

[6] وقد ترجم رامانوجا اصطلاح شاريراكا فى تفسيره شرى بهاشيا على براهما سوترا *1.1.13* على أنه يعنى 'الذات العلية *Supreme Self*' أى باراماآتما، وهو بمعنى ما وجود شاريرا فى كل شىء.

حين أن سمريتى تقوم بدور يشاكل الاستنباط *induction* حيث إنها تستقى سلطتها من سلطاتٍ غير ذاتها[7]،

وحتى نتجنب سوء الفهم لقوة التشاكل التى تجلت فى التمييز بين المعرفة المتعالية والمعرفة الحسية فلا مناص من أن نضيف أن كل تشاكل حقيقى لابد وأن يصحَّ عكسه[8]، ففى حين يرتفع الاستنباط على مقام الفهم الحسى ويسمح للمرء أن يرتفع إلى طبقة أعلى، فإن الفهم البصيرى المباشر أو الإلهام فحسب هما ما يتعالى إلى المبدإ ذاته، وإلى الأعلى مطلقًا وليس بعده شىء، اللهم إلا استنباط النتائج وتحديد التطبيقات المتنوعة التى تترتب عليها. ويمكن القول أيضًا إن التمايز بين شروتى و سمريتى يتساوى أصوليًّا مع التمايز بين العقل البصير المباشر وبين الوعى التأملى، وتُشتق شروتى من المعنى الأولى لحاسة 'السمع' حتى تشير إلى طبيعتها العقلية الفطرية، كما أن السمع يحتل فى المذهب الكونى الهندوسى مكانة بين الجوارح الحسية. أما سمريتى فإن معناها الأولى هو 'الذاكرة'، والحق أن الذاكرة ما هى إلا انعكاس للفهم، ويمكن أن تؤخذ على محمل التأمل والجدل بتديدها، أى المعرفة غير المباشرة. أضف إلى ذلك أن المعرفة يمكن الرمز إليها بالنور كما هو الحال فى معظم اللغات، ويمكن الرمز بالشمس والقمر إلى كل من ملكتى البصيرة والجدل، أو إلى كل من الذكاء الصرف والذاكرة. وهذه الرمزية التى لا نملك أن نسترسل فيها هنا قادرة على تحقيق تطبيقات متنوعة[9].

وقد أدى المتن المختصر لبراهما سوترا إلى ظهور كثير من التفاسير المطولة كان أهمها تفسيرا شانكارا شاريا و رامانوجا، وقد كان كلاهما أرثوذكسيا صرفا فلا تصح المبالغة فى أهمية خلافاتهما الظاهرة، فهى على الحقيقة مسألة تتعلق بطبيعة المواءمة. والحق أن كل مدرسة تميل بطبيعتها إلى اعتقاد أن منظورها هو الأجدر بالانتباه وأنها تستحق السبق على وجهات النظر الأخرى التى لا تنفيها، وحتى

[7] ويقول المنطق الهندوسى إن الفهم براتياكشا *perception* والاستنباط أنومانا *induction* هما 'وسيلتا البرهان برامانا' التى يمكن أن تستخدم بشكل مشروع فى نطاق المعرفة الحسية.

[8] وقد عبر التراث الهرمسى عن مبدإ التشاكل فى العبارة التالية من اللوح الإدريسى *The Emerald Tablet* 'ذلك الذى فى أسفل يشاكل الذى فى أعلى، وذلك الذى فى أعلى يشاكل الذى فى أسفل'، ولابد لفهم هذه العبارة وتطبيقها الصحيح أن تنظر إلى خاتم سليمان الذى يتكون من مثلثين مقلوب أحدهما على الآخر، ويشيران إلى اتجاهين متعاكسين.

[9] وقد بقيت آثار من هذه الرمزية فى اللغة، فجذر 'م ا ن' قد استخدم فى لغات عدة ليعنى الشىء ذاته مثل فلك القمر *moon* والذاكرة *memory* وملكة العقل الجدلى *mind* والإنسان ذاته *man* باعتبار أنه كائن عاقل *rational being.*

نفصل فى الخلاف بلا تحيز ليس علينا إلا تمحيص المنظورين ذاتهما والتأكُّد من اتساع أفقهما، فمن الثابت أنه ليس هناك مدرسة تستطيع ادعاء تمثيل المذهب بكامله بطريقة جامعة مانعة. لكن من المؤكد أن منظور شانكاراشاريا يذهب إلى أعماق وأبعاد تتجاوز منظور رامانوجا، ثم إن المرء يمكن أن يستنتج ذلك من واقع أن المنظور الأول شيفى والثانى فيشنوى، وقد أثار تيبو *Thibaut* الذى ترجم رسالتين إلى الإنجليزية جدلا غريبًا حين قال إن رامانوجا كان أشد إخلاصًا لتعاليم براهما سوترا لكن شانكاراشاريا كان أقرب إلى روح الأوبانيشادات. والقدرة على الدفع بمثل تلك الآراء يعنى الدفع بوجود خلافات مذهبية بين براهما سوترا و الأوبانيشادات، وبافتراض صحة هذا الأمر فإن سلطة الأوبانيشادات أعلى من سلطة براهما سوترا كما نوهنا سلفًا، وربما لم يكن ذلك ما قصده تيبو الذى بدا غافلا عن مسألة الحق الباطن. والحقيقة أن براهما سوترا مؤسسة على الأوبانيشادات فحسب ولا تملك الخروج عليها بأى شكل كان، إلا أن خصوصيتها تضفى عليها شيئًا من غموض حينما تستعصى على أى تفسير، وقد يكون هناك بعض العذر للذين يدفعون بأن هناك أمرًا غير التفاسير التراثية المُعتَمَدة للمذهب التراثى. وهكذا نرى أن مقولة تيبو لا نفع منها على الحقيقة، وأن كل ما ينبغى لنا تقديره فيها هو أن أطروحة شانكاراشاريا قد عالجت المحتوى الجوهرى للأوبانيشادات بشكل أكمل، وأنه لن يلاحى سلطته إلا مَن جَهلَ روح تراث الأرثوذكسية الهندوسية، وبالتالى لا يكون لآرائهم قيمة. وسوف نلجأ إلى تفسير آراء شانكاراشاريا بشكل عام فيما يلى من الكتاب تفضيلا لها على غيرها.

وحتى تكتمل هذه الملاحظات التمهيدية لا بد أن نوضح مرة أخرى أن من الخطل إطلاق سمة 'الجوانية البراهمية' على تعاليم الأوبانيشادات كما فعل البعض، بموجب أن عدم صلاحية الاصطلاح ترجع إلى أنه اصطلاح مُقارِنٌ يشترطُ وجوده وجود 'برانية'، ولكن هذا التقسيم لا يصلح للمذهب المطروح، كما أن اعتبار البرانية والجوانية مذهبين متناقضين هو خطل جامح بدوره، ولكنهما جانبان للمذهب ذاته، وقد وجد فى مدارس بعينها من اليونان القديمة كما أنه قائم بشكل واضح فى التراث الإسلامى، ولكنه لا يقوم فى تراث شرقى محض. ويجوز الحديث فى هذه الحالة عن 'جوانية طبيعية' على شاكلة ما يسم المذاهب كافة وخصوصًا تلك التى تنبثق من مناخ ميتافيزيقى، حيث يتحتم على الدوام اعتبار ما لا يمكن التعبير

عنه، وهو ما يهم على الحقيقة أكثر من أى شىء آخر، وحيث إن الكلمات والرموز جميعًا لا تخدم غرضًا يتجاوز كونها وسائل لفهمه ودعامة لمهمَّةٍ لا مناص من أن تظل أمرًا شخصيًّا بحتا. ويصبح التمايز بين البرانية والجوانية من هذا المنظور كتمايز 'الحَرْفِ' عن 'الروح' فى المسيحية، كما يمكن استخدامه فى وصف طائفة من المعانى أقل أو أكثر عمقًا فى المتون التراثية، أو هى المتون المقدسة لكل الأجناس على الأرض. ومن نافلة القول أن التعاليم لا تُستَوْعَب بالدرجة ذاتها عند من يتعاطونها، ومن بينهم بالضرورة من يميز الجوانية، فى حين أن غيرهم من ذوى الأفق المحدود يتعلقون بالبرانية، ولكن ذلك ليس ما يفهمه المتحدثون عن 'الجوانية البراهمية'، فتعاليم البراهمية جميعًا متاحة لمن كان 'مؤهلا أدهيكارى' لفهمها، أى قادرًا على الاستفادة بميزة حقيقية من حكمتها. ولو كان هناك مذاهب مقصورة على خاصة قليلة فذلك لأنها لا تصلح إلا لذلك فحسب إذ تُحاط بالسرية بقدر طاقتهم على الفهم. ورغم أن التعاليم التراثية ليست جوانية بالمعنى المنضبط إلا أنها 'تربية روحية *initiatic*'، وتختلف طرقها اختلافًا عميقًا عن التعليم 'الدنيوى *profane*' الذى يضفى عليه الغربيون المحدثون مصداقية كبرى، وقد أشرنا إلى ذلك فى سياق حديثنا عن 'العلم المقدس' واستحالة 'تعميمه'.

وتحضنا هذه الملحوظة على الحديث عن أخرى أبعد منها، وهى أن المذاهب التراثية تلجأ إلى التعاليم الشفاهية كطريق معيارى لتناقل التراث، حتى لو كان مدونًا فى متن مكتوب، ولذلك أسباب عميقة بموجب أنه ليس مجرد كلمات تُلقى لكنه مشاركة أصيلة فعالة فى التراث الذى ينبغى أن يعيش، فلا معنى للقول مع ماكس موللر والمستشرقين الآخرين أن كلمة 'أوبانيشاد' تعنى المعرفة التى تستلزم 'الجلوس عند قدم المعلم'، ولو كان هذا هو المعنى فسوف ينطبق على أجزاء الفيدا كافة، ثم إن كلمة أوبانيشاد تعنى ما يحطم الجهل بتوفير وسائل القرب من المعرفة الأسمى، فالمعرفة الأسمى مفارِقَةٌ جوهريًّا ولا مطال لها ولا اتصال بها إلا لكلٍّ على حدة.

وقد ظهر تعبير آخر يبدو أتعس من تعبير 'الجوانية البراهمية' هو 'الثيوزوفية البراهمية'، وقد لجأ إليه أولتامار *Oltamare* الذى أقر بأنه تردد فى تبنيه لمجرد أن 'يبرر دعاوى الثيوزوفيين الغربيين' لكى يستمدوا السلطة من الهند، وهى دعاوى يرى أنها لا تقوم على أساس. والحق أننا لابد أن نجتنب كل ما يضفى هيئة على

اضطرابات مغرضة، ولكن هناك أسبابا أوخم لرفض هذه التسمية، فالثيوزوفيون العصاميون الذين أشار إليهم أولتامار يجهلون المذاهب الهندوسية تمامًا ولم يحصّلوا منها إلا اصطلاحات يستخدمونها عشوائيًّا، كما أنهم لا صلة لهم بالثيوزوفية الغربية الحقة، ولذا نُصِرُّ على التمييز بين 'الثيوزوفية' لغويًّا كمصدر اصطناعى ومذهبيًّا كحركة[10]، ولنترك الاصطلاح جانبا، فلا زال يجوز القول بأنه ليس هناك مذاهب هندوسية ولا حتى شرقية بمعنى أوسع تتميز بنقاط مشتركة تبرر إطلاق ذلك الاسم عليها، إلا أن ذلك نابع مباشرة من أن الكلمة تعنى قصرًا مفاهيم عن الإلهام الأسرارى، وهى دينية إذن ومسيحية على وجه أخص، كما أنها غربية بلا محالة، فلماذا نحاول أن نلصقها على مذاهب شرقية لا تخصها ولا تناسبها بأكثر مما تناسبها نظم الفلسفة الغربية؟ ونقول مرة أخرى إننا لا نتعامل هنا مع الدين، ولذا لا مجال لثيوزوفية ولا لاهوت، فهذان الاصطلاحان يكادان أن يترادفا ولكن كل منهما قد لاقى قبولا مختلفًا تمامًا نظرًا لأسباب تاريخية[11].

وربما احتج البعض بأننا قد استخدمنا تعبير 'المعرفة الإلهية' التى تناظر المعنى الأصلى 'للثيوزوفية' و'اللاهوت'، وهذا صحيح، لكننا لا نعتبر استخدام المصطلحين الأخيرين مقصورًا فى اللغة، فهما من المراجع التى لم يعد بالإمكان تجاهل تغير معناها على زمان طويل، ثم إننا نقر عن طيب خاطر أن مصطلح 'العلم الربانى' ذاته ليس كفئا تماما، لكن عدم مناسبة اللغات الأوروبية للتعبير عن أفكار ميتافيزيقية قد جعل من المستحيل العثور على اصطلاح أفضل. زد على ذلك أننا لا نعتقد أن هناك اعتراضا شديدًا على استخدامها، وقد حذرنا القراء كى لا يطبِّقوا ظلال المفاهيم الدينية عليها مثل التى لامناص لها من أن تظهر فى المفاهيم الغربية. وعلى كلٍّ سوف يبقى بعض الغموض، فالمصطلح الهندوسى الأقرب إلى مفهوم 'اللّٰه *God*' ليس براهما بل إيشفارا، إلا أن صفة 'إلهى *Divine*' تستخدم مرسلة حتى فى الخطاب المعتاد وربما بمعنى أشد غموضا، ولذا كانت أكثر ملاءمة حين تُطبق على انتقال دلالى بدلا من استخدام اسم الذات التى اشتقت منه كما هو الحال هنا. والمسألة هى أن المصطلحات التى على شاكلة 'اللاهوت' و'الثيوزوفية' حتى حين

---

[10] و'الثيوزوفية' كحركة أسسها *Olcott H.S.* و *Blavatsky Mme*، جمع فيه مذهب السيدة بلافاتسكى بما يشاكله من مذاهب مستحدثة. *WW*

[11] وقل مثل ذلك عن اصطلاح علم التنجيم *astrology* وعلم الفلك *astonomy* اللذين كانا فى الأصل مترادفين فصارا عند قدامى الإغريق ما آلا إليه من الاختلاف.

يُنظَرُ إليها من ناحية التأصيل بغض النظر عن تدخل المنظور الدينى، يمكن أن تترجم إلى السنسكريتية بمصطلح إيشفارا فيديا، ثم إن ما ترجمناه على وجه التقريب بمصطلح 'المعرفة الإلهية *Divine Knowledge*' فى معالجة الفيدانتا هو 'براهما فيديا'، فالمنظور الميتافيزيقى يعنى جوهريًّا التفكر فى براهما أو المبدإ الأسمى، وإيشفارا هو أحد تعيناته كمبدإ أو علاقة بالتجلى الكلى. واعتبار إيشفارا 'ربًّا موصوفا' يعنى منظورًا نسبيًّا، أو هو أعلى النسبيات وأول التعينات، ولكنه 'موصوف ساجونا' ومُدرَك سافيشيشا، فى حين أن براهما 'لا يوصف نيرجونا' و'لا يُدرك نيرفيشيشا' ولا تحده قيود على الإطلاق، وليس التجلى الكونى بجملته إلا هباءً بجانب لانهائيته. ولا يجوز النظر إلى التجلى فى الميتافيزيقا إلا من حيث اعتماده على المبدإ الأسمى ومن حيث إنه مجرد 'دعامة' يرفع بها الإنسان ذاته إلى المعرفة المتعالية، أو بترتيب عكسى حيث يكون تطبيقًا للحق المبدئى. وعلى كل فلم يعد هناك ما نبحث عنه فى كل ما ينتمى إلى هذا النوع من 'التصوير *illustration*' الذى يسهل فهم ما لا يتجلى، وهو الغاية المُثْلى للميتافيزيقا، بحيث نتناول المعرفة اللاموصوفة فى ترجمتنا لعنوان أوبانيشادات[12].

[12] ونحيل القارئ إلى طرح مفصل لهذه المسائل الأولية فى كتابنا 'مدخلٌ عام إلى فهم المذاهب التراثية' حيث تحتل جل موضوع الدراسة.

2

الفروق الأصولية بين الذات والأنا

يلزم تعريف الفروق الأصولية بين 'الذات *Self, Soi*' التى هى مبدإ الوجود وبين 'الأنا *ego, moi*' حتى نفهم تعاليم الفيدانتا. وقد لا يلزم القول أن استخدامنا مصطلح 'ذات *Self*' لا يعنى التماهى مع مدارس بعينها، ولكنه فى الاصطلاح الشرقى يعنى 'غير المفهوم' عمومًا ولا يثير عند الغربيين إلا معان غربية محة مغرقة فى الخيال، ونحن لا نندد هنا بالثيوزوفية فحسب بل كذلك بمدارس شرقية زائفة تكفلت بتشويه الفيدانتا بدعوى تطويعها للعقلية الغربية. ولا يعتبر سوء استخدام كلمة ما مبررًا كافيًا للامتناع عن استخدامها ما لم تتوفر كلمة بديلة تدل على المعنى ذاته، وليس الحال هكذا فى سياقنا، ذلك إلى جانب أن الصرامة الزائدة فى هذا الأمر سوف تؤدى إلى اختزال مفرداتنا إلى كلمات قلائل، خاصة وأنه لم تبق كلمة إلا وانتهكها فيلسوف أو آخر. والكلمات التى ننوى أن نرفضها هى التى اختُرِعَت عمدًا للتعبير عن آراء غير التى نطرحها، وذلك على شاكلة أسماء النظم الفلسفية المختلفة، وكذلك أيضًا المفردات التى يستخدمها الغيبيون و' الروحانيون الجدد'، أما الاصطلاحات التى استعارها أولئك الجدد من مذاهب قديمة فقد عكفوا فى الآن ذاته على شجبها بلا حياء دون أن يفقهوا عنها شيئا، فنحن فى حلٍّ لاستخدامها بإصلاح معناها الذى ينتمى إليها بطبيعته.

وقد نلجأ إلى استخدام كلمتى ' شخصية *personality* و فردية *individuality*' بدلا من كلمتى 'ذات وأنا' مع تحفظ وحيد فى حالة 'ذات' هو أنها قد تعنى أمرًا أعلى وأجل من كلمة 'شخصية' كما سنبين فيما بعد. ويبدو أن الثيوزوفيين يسعدون بخلق اضطراب فى مصطلحاتهم بحيث يؤولون الشخصية والفردية بمعان تقلب معناها الأصلى، فهم يماهون بين الشخصية والأنا وبين الفردية والذات. وقد كان من المعهود فى الغرب كلما دعت الضرورة للتمييز بين المصطلحين أن تُعَدَّ الشخصية أسمى من الفردية، ولذا نقول إن هذه هى العلاقة الطبيعية بينهما وإن كل المبررات تدعو إلى الحفاظ عليها. ولم يَفُتْ الفلسفة المدرسية على وجه الخصوص أن تراعى

هذا التمييز، ولكن يبدو أنها لم تفهم المعنى الميتافيزيقى تمام الفهم، ولا هى استنبطت كافة النتائج المترتبة عليه، أضف إلى ذلك أن هذا ما يحدث عندما يظهر فى المدرسية تشابه يلفت النظر مع سمات بعينها من المذاهب الشرقية. وعلى كلٍّ فالشخصية ميتافيزيقيًّا لا علاقة لها بما يسميه الفلاسفة المحدثون ' الشخصية الإنسانية *human person*' والتى لا تربو واقعيًّا عن الفردية المحضة، أضف إلى ذلك أن الفردية هى التى ينبغى أن توصف بالإنسانية. ويبدو أن الغربيين عمومًا يخطئون فى تسمية الشطر الأعلى من الفردية باسم الشخصية أو امتدادها البسيط حينما يبتغون الدفع بآرائهم لتجاوز الأغلبية[13]. وفى هذه الأحوال يبقى كل ما ينتمى إلى نطاق الميتافيزيقا خارج نطاق أفهامهم.

و'الذات *Self*' مبدإ ثابت متعالٍ ليس الكائن الإنسانى منه إلا تعديلا عرضيًّا عابرا، ولا يملك ذلك التعديل أن يؤثر على المبدإ بأى طريق كان، وسوف نعالج ذلك فيما يلى. فالذات بما هى لا يمكن أن تتفرَّد، وحيث إنها تَرِدُ قصرًا فى ضوء صفتى الخلود والصمدية اللتين تنتميان إلى الوجود المحض، فإنها لا تقبل التخصيص الذى من شأنه أن يجعلها 'غير ذاتها'. ولا تفعل إلا تمديد الإمكانات غير المحددة التى تنطوى عليها بمرور نسبى من القدرة إلى الفعل فى سلسلة لا تفرغ من المراتب. ولا يتأثر ثباتها الجوهرى بموجب أن هذه العملية نسبية فحسب، وأن التمديد ليس تمديدًا على الإطلاق إلا من منظور التجلى، ولا وجود لتتابع خارج نطاق التجليات بل معيَّة كاملة فحسب، حتى إن الافتراضى فى جانب يتحقق فى 'الحاضر الدائم' من جانب آخر. أما عن التجليات فيجوز القول أن 'الذات' تمدد إمكاناتها المتعددة التى لا نهاية لكثرتها بصيغ لا تتناهى من التحقق، وتكون للمخلوق المتكامل بمثابة أحوال مختلفة، ومن بينها حال واحد فحسب تصوغه شروط الوجود التى جسدته ليصبح الفردية الإنسانية التى تحمل صفات ذلك التعيُّن. وهكذا نرى أن 'الذات' هى مبدإ تواجد أحوال الإنسان كلٌّ فى نطاقه، ولا بد أن يكون مفهومًا من ناحية الأحوال المتجلية سواء أكانت فردية مثل حال ' الأنا العليا *supra-individual*' أم كانت حالا لامتجليًّا ينطوى على كل الأحوال التى لا تخضع لأية تجليات،

---

[13] وقد ميز *Leon Daudet* فى عملين له *L'Heredo* و *Le Monde des Images* بين ما سماه 'ذاتًا *soi*' وبين 'أنا *moi*'، ولكننا نرى أن كلا الاصطلاحين ينتمى تمامًا إلى الفردية ويقع بالكامل فى نطاق النفسانية، والتى تعجز عن مد سلطانها كى تحتوى على الشخصية كذلك، إلا أن واقع محاولة تأسيس التمايز تعنى نوعًا من الالتزام يستحق التقريظ فى كاتب لا يدعى أنه ميتافيزيقى.

إضافة إلى إمكانات التجلى ذاتها فى الصيغة المبدئية، وتستمد 'الذات' كينونتها من ذاتها فحسب، وليس لها مبدءٌ ولا تملك أن يكون لها مبدإ خارج ذاتها[14].

و'الذات *Self*' هى الشخصية بالمعنى المنضبط منظورًا إليها فى علاقتها بالكائن، والحق أن على المرء أن يقصر استخدام هذه الكلمة على مبدإ الأحوال المتجلية كما كان 'الرب الموصوف إيشفارا' مبدإ تجليات الكون الكلى، ولكن يمكن تمديدها بالتشاكل لتعنى 'الذات العلية' لأحوال الوجود كافة متجلية كانت أم لا متجلية. والشخصية تحديد قديم مباشر بلا تخصيص للمبدإ الذى يسميه الهندوس آتما أو باراماآتما، ويمكن فى عوَزِنا إلى تعبير أفضل أن نسميه ' الروح الكلى *Universal Spirit*' شرط وضوح أن كلمة 'روح' لا تعنى مفهومًا فلسفيًّا غربيًا، وأنها لن تعادل مفهوم 'المادة' حتى ولو بشكل لاواعٍ فى خضم نفوذ الازدواجية الديكارتية[15]. ولنكرر أن الميتافيزيقا الأصلية خارجة عن كل التناقضات التى نشأت بين 'الروحانية' و'المادية'، وأنها ليست مطالبة بالانشغال بالأسئلة الاصطناعية التى تتمخض عنها تلك التناقضات.

إن آتما يسرى فى كل شىء كان، وكل شىء ليس إلا تعديلا عرضيًّا له، ويقول رامانوجا 'إن كل شىء يشكل شيئًا من جسده سواء أكان ذكيًّا بطبيعته أم لم يكن'، وكلمة جسد هنا من قبيل الاستعارة فحسب، وترى المفاهيم الغربية 'الروحانى' و'المادى' كتنويعات على أحوال التجلى لا غير، ولا تفرق بينها وبين المبدإ اللامتجلى المنزه عن القيود. وباراماآتما فى الواقع هو 'الذات العلية' حرفيًّا لكل ما وجد بأية صيغة كانت، وتظل صمدية بذاتها لا تتغير فى طباق الوجود اللانهائية، وهى بمعنى كلى فيما وراء الوجود فى حال لاتجلٍّ مبدئى.

وتتماهى الذات *Self* على الحقيقة مع آتما فى علاقتها بأى مخلوق كان، حيث

---

[14] وقد انتوينا القيام بدراسة أخرى أكثر إفاضة للنظرية الميتافيزيقية لأحوال الوجود المتعددة، ولا نحتاج هنا إلى ذكرٍ عابرٍ لجوانب النظرية التى لا غنى عنها لفهم تكوين الإنسان.
وقد نشر الشيخ عملاً مستقلا فيما بعد عن النظرية بعنوان 'أحوال الوجود المتعددة'، ويمكن الاستزادة من كتابه 'رمزية الصليب'. *ww*

[15] وحينما يقال فى اللاهوت إن 'الله هو الروح المحض' فمن المعقول أن نفترض أن العبارة لا تقصد 'الروح' كنقيض 'للمادة'، أى بمعنى أن كلا من الاصطلاحين لن يكون له معنى بدون الآخر، والقبول بذلك يربو إلى القبول بمفهوم 'ديميورجى' قريب من مذهب المزدكية. إلا أن من الصحيح القول أن التعبير من النوع الذى يحتمل تفاسير زائفة تؤدى إلى الخلط بين 'الوجود *Being*' وبين الوجود المحض *pure Being*.

إنها جوهريا فيما وراء التمايزات والتخصيصات كافة، ولذا كانت كلمة آتمان فى السنسكريتية تحل محل الظرف المنعكس ’نفسه *itself*‘ فيما عدا حال استخدامها كاسم. و’الذات‘ إذن لا تختلف عن آتما إلا فى تناولها بشكل مخصوص أو ’متميز‘ بالنسبة إلى مخلوق ما. أو على وجه الدقة فى علاقتها بحال من أحوال ذلك المخلوق مثلما نقصد أمرًا على شاكلة الحال الإنسانى مثلا، وبمدى ما يقصد المرء قصرها على هذا المنظور الخاص فحسب، زد على ذلك أن ’الذات‘ لا تتميز على الحقيقة عن آتما بأى شكل كان، حيث إنها لا تملك إلا ’أن تكون ذاتها‘ فحسب، ومن الواضح أنها لن تتأثر بالمنظور الذى نطرحها به ولا بأى عوارض أخرى. ويجدر الانتباه إلى أننا قد انطلقنا من الاعتبار المباشر ’للذات‘ حتى نتفكر فى انعكاساتها على الفردية الإنسانية أو فى حال آخر من أحوال المخلوق، وغنى عن القول أن كل أحوال التجلى تتساوى بشكل صارم فى مواجهتها ’بالذات‘، إلا أن الفردية الإنسانية هى مناط بحثنا، والانعكاسات المذكورة تحدد ما يمكن أن يسمى مركز الشخصية الفردية، ولكنها لو انفصلت عن مبدئها أى عن ’الذات‘ فلن تعيش إلا وجودًا وهميًّا، فهى تستقى منه كل حقيقيتها ولا تحتكم عليها إلا بالمشاركة فى طبيعة ’الذات‘ بمدى ما يمكن التعرف عليها بالمعايير الكلية.

ونقول مرة أخرى إن الشخصية تنتمى جوهريًّا إلى مقام المبادئ بالمعنى المنضبط للكلمة، أى إلى المقام الكلى *universal order*، وهى إذن تمتنع على المعالجة إلا فى نطاق الميتافيزيقا البحتة. وقد دأب الميتافيزيقيون الزائفون فى الغرب على خلط الأمور الكلية بالأمور التى تنتمى على الحقيقة إلى المقام الفردى، أو هم بالحرى يطلقون صفة الكلى الذى لا يفقهونه على العام، وهو بعد ممتد من النطاق الفردى، كما انكب الفلاسفة ’ التجريبيون *empiricists*‘ على الإيغال فى الخطإنتيجة عجزهم عن إدراك العام، فيرادفونه بالجمعى *collective*، وهو ينتمى إلى مقام الخصوصية فحسب، وينتهون بعد ذلك الانحطاط التدريجى إلى اختزال كل شىء إلى نطاق المعرفة الحسية، والتى أصبح الكثيرون يعتبرونها المعرفة الوحيدة الممكنة حيث لا يمتد أفقهم العقلى إلى أبعد منها، كما أنهم يريدون فرض عجزهم على كل من عداهم سواء أكان من أنفسهم أم محقونًا فيهم بنوعية التعليم.

وحتى نحسم سوء الفهم الذى نوهنا إليه ونجتنب التكرار الممل نقدم النسق التالى الذى يوضع التمايزات الجوهرية فى هذه المسألة، ونسأل القارئ الرجوع إليه

كلما احتاج الأمر.

الكلي *Universal*		
الفردى *Individual*	العام *General*	
	الخاص *Particular*	الجمعى *Collective*
		المفرد *Singular*

ومن المهم التنويه إلى أن التمايز بين الكلي والفردى يجب ألا يُعَدَّ من قبيل المعادلة التصحيحية *correlation*، فالفردى يَّمحى أمام الكلى ولا يمكن أن يكون نقيضًا له بأى شكل. ويصدق الأمر ذاته على مالا يتجلى وما يتجلى. زد على ذلك أن الكلى واللامتجلى يبدوا للوهلة الأولى فى حال تماهى، وقد يمكن تبرير هذا التماهى من منظور بعينه حيث إن الميتافيزيقا تقول إن اللامتجلى هو الجوهرى الصرف. إلا أننا لا بد أن نحسب لنوع من التجليات اللاصورية التى تفوق الفردية *supra-individual*، ولذا تعين علينا فى تمييز الكلى عن الفردى أن نعزو التجليات اللاصورية إلى الكلى، وهو ما يحسن بنا أن نفعل حيث إنها تجليات لازالت مبدئية بالقياس إلى الأحوال الفردية، لكن ذلك لا يصح أن يؤدى إلى نسيان أن كل ما يتجلى حتى فى المقامات الأعلى مقيد بالضرورة، أى نسبى. ولو أننا رأينا الأمور على هذا المنوال فلن يشتمل الكلى على اللامتجلى فحسب بل سيمتد ليشتمل على اللاصورى، وهو لا متجلٍّ بدوره كما أنه فوق فردى فى الآن ذاته. أما عن الفردى فيشتمل على كافة مقامات التجليات الصورية، أى على كل الأحوال التى تتخذ الكائنات فيها صورًا، فما يميز الفردية ويشكلها هو صورها التى تحدُّها مع غيرها من شروط أحوال الوجود. ويمكن الآن أن نلخص ما تقدم فى الجدول التالى.

الكلى *Universal*	اللامتجلى *The Unmanifested*
	المتجلى اللاصورى *Formless Manifestation*
الفردى *Individual*	حال لطيف *Subtle State*
أو المتجلى الصورى *Formal Manifestation*	حال كثيف *Gross State*

ويعنى اصطلاحا 'حال لطيف' و 'حال كثيف' حالات التجلى الصورى المختلفة، وسوف نتناولهما بتفصيل فيما يلى، ولكن علينا أن نشير أولا إلى أنهما يصدقان فحسب عندما ننطلق من الإنسانى، أو بالحرى من عالم الجسد والحواس. و'الحال الكثيف' ليس إلا الوجود الجسدانى ذاته، والذى ينتمى إلى الفردية

الإنسانية بأحد صِيَغه فحسب وليس بكامله. أما 'الحال اللطيف' فيشتمل أولا على الصيغ فوق الجسدانية للكائن الإنسانى، أو لكل الكائنات المحيطة به فى حال الوجود، ويشتمل ثانيًا على كافة الأحوال الفردية الأخرى. ويتضح أن هذين الاصطلاحين ليسا متماثلين *asymmetrical* على الحقيقة، وليس بينهما أى معيار مشترك، حيث إن أحدهما يمثل جزءًا واحدًا من بين أجزاء لا تحصى من الحالات التى يمكن أن يصطبغ بها التجلى الصورى، فى حين أن الآخر يشتمل على كل الحالات الأخرى للتجلى الصورى[16]. ويجوز وجود التماثل شريطة أن نحدَّ أنفسنا فى اعتبار الفردية الإنسانية فحسب، زد على ذلك أن المذهب الهندوسى قد أرسى هذا التمايز المقصود. وحتى لو تعالى المرء فيما بعد عن هذه المسألة أو أنه أثارها أصلا بغرض التعالى عليها فعليًّا، فسيبقى من الصحيح وجوب اتخاذها أساسًا وشرطًا للمقارنة، حيث إنها تتعلق بالحال الذى نجد فيه أنفسنا الآن.

ويجوز القول إذن أن الكائن الإنسانى بكليته ينطوى على بعض إمكانيات تشكل صيغته الجسدية أو حاله الكثيف، ذلك إضافة إلى رهط من الإمكانات الأخرى التى تمتد إلى جهات مختلفة فيما وراء صيغته الجسدية لتشكل صِيَغه اللطيفة، إلا أن هذه الإمكانات جميعًا تشكل الوجود الكلى ذاته. وينبنى على ذلك أن الفردية الإنسانية أشد سعة وأشد ضيقًا مما يفترض الغربيون عامة، فهى أشد سعة بموجب أنهم لا يدركون منها خلاف الصيغة الجسدية التى ليست إلا أقل شطر منها شأنا، وأشد ضيقًا بموجب أن تلك الفردية التى هى أهون من أن تشكلَ الكائن الإنسانى ما هى إلا غيض من فيض أحوال لا تحصى. كما أن مجمل هذه الإمكانات ليس شيئًا بالقياس إلى الشخصية، وهى فحسب الكائن على الحقيقة، ذلك أنها فحسب هى التى تمثل حاله الدائم المنزه عن القيود، أى أعلى ما فيه على وجه الاحتمال، كما أنه ليس غيرها ما يوصف بحقيقة مطلقة. وكل ما غيرها

[16] ويمكن توضيح هذا اللاتماثل بتطبيق مسلمة منطقية معتادة عليه، فحينما يجرى الحديث عن صفة من أى نوع تنقسم كل الأشياء آليًّا إلى مجموعتين، أى أشياء تحتكم عليها وأشياء محرومة منها، وفى حين تعرَّف المجموعة الأولى وتتحدد إيجابيا فإن الثانية تعرف بشكل سلبى غير محدد، وهكذا لن يكون هناك تماثل ولا أية علاقة كانت بين المجموعتين، ولا يشكلان على الحقيقة تقسيما مزدوجا، ذلك أن التمايز بينهما قد صحَّ من منظور مخصوص فحسب كنقطة انطلاق، ولا تحتكم المجموعة الثانية على أى تجانس كان، وقد تشتمل على أمور لا علاقة لها بتاتا ببعضها، إلا أن ذلك لا يحرمها من الصلاحية فى إطار مرجعيتها الأصلية. وهكذا نرى كيف يمكن التمييز بين المتجلى واللامتجلى، وكذلك سوف نجد فى المتجلى تمايزا بين الصورى واللاصورى، وسنجد أخيرا فى نطاق التجلى تمايزا بين الجسدى واللاجسدى.

حقيقى كذلك لكن بشكل نسبى، وذلك بموجب اعتماده على المبدإ الأسمى وبمدى ما تعكس صورته بدرجة أو أخرى، مثلما تستمد الصورة فى المرآة وجودها مما تعكس ولا تملك أن تعيش بدونه، لكن هذه حقيقة وهمية صغرى قياسًا إلى الحقيقة الأسمى مثلما كانت الصورة فى المرآة وهمًا بالقياس إلى ما عكسته من مشاهد، ولو حاولنا أن نفصلها عن المبدإ الأسمى ستصبح ولا كينونة لها، وهكذا نرى أن الوجود أو الكائن المقيد المتجلى حقيقى من ناحية ووهمى من أخرى، وهذه هى النقطة الجوهرية التى فشل الكتّاب الغربيون للفيدانتا فى إدراكها بفهمهم المتحيز المغلوط.

وعلينا إذن أن نحذَرَ من الفلاسفة خصوصًا لأن الكلى والفردى ليسا مما يظنون أنه 'مقولات'، وسوف نُذَكِّرُ أشدهم حداثة وأكثرهم نسيانًا بأن 'المقولات' بالمعنى الأرسطى ليست إلا أكثر العموميات عمومية، وتظل قابعة فى النطاق الفردى حيث تعنى حدوده من منظور خاص. وسيكون من الصواب عَزوَ صفة كلى إلى ما يسميه المدرسيون 'متعاليا'، وهو يتعالى بالفعل على كل العموميات. ورغم أن هذه المتعاليات تنتمى إلى مقام الكليات فيبدو أن من الخطإافتراض أنها تشكل الكلى بأسره أو حتى أنها أهم الاعتبارات فى الميتافيزيقا الصرفة، وهى امتدادات للوجود ولكنها لا تتعالى عليه، وهذه هى النقطة التى يفسد عندها مذهبهم. ورغم أن 'الأونطولوجيا' تنتمى حقًا إلى الميتافيزيقا إلا أنها بعيدة تمامًا عن أن تشكلها بكليتها، فليس الوجود هو ما يتجلى ولكنه مبدإ التجلى، ولذا كان ما وراء الوجود هو الأهم مطلقًا فى الميتافيزيقا من الوجود ذاته. أى إن براهما لا إيشفارا هو الذى يستحق أن يسمى المبدإ الأسمى، وهو ما طرحته براهما سوترا التى تفتتح بهذه الكلمات 'ونبدأ الآن فى دراسة براهما'، وقد أضاف إليها شانكارا شاريا الكلمات التالية،

وتدعو هذه السوترا الأولى إلى السعى إلى براهما، وتنصح بالدراسة التأملية للأوبانيشادات بمعونة جدل يتخدها كمبدإ وأساس لا يختلف معها مطلقا، فهو من جنسها باعتباره وسيلة بسيطة معاونة تضع غاية 'التحرر' نصب عينيها.

3

عرش براهما مركز حياة الإنسان

رأينا فى الباب السابق أن 'الذات' لا يصح أن يُنظر إليها متميزة عن آتما، وأن آتما يتماهى مع براهما، وهو ما يمكن أن يُطلق عليه اصطلاح استعرناه من الجوانية الإسلامية هو 'الهوية الأسمى'، حيث يتفق مذهبها أصوليًّا مع هذه النقطة وكثير غيرها من التراث الهندوسى رغم تنائى الصور، ويتحقق التماهى مع هذه الهوية عن طريق اليوجا، أى بالاتحاد الجوهرى للكائن مع المبدإ الربانى، أو لو أحببت مع الكلى *Universal*. والمعنى المنضبط لكلمة يوجا هو 'اتحاد' لا أكثر ولا أقل[17] رغم التفاسير المزركشة التى أسهم بها المستشرقون و الثيوزوفيون. ويجب أن نراعى أن هذا التحقق لا يصح أن يعتبر 'إنجازًا' ولا 'نتاجًا لأمر لم يوجد سلفا' كما قال شانكاراشاريا، فالاتحاد المذكور حتى وإن لم يتحقق بالمعنى المقصود هنا فهو موجود كاحتمال أو افتراض، والأمر مردُّه إلى الفرد وقدرته على الوعى الفعال بالحقيقة السرمدية، وحين نتحدث عن التحقق فلا مناص من أن نعنى الفرد.

ولذا قيل إن براهما يسكن فى مركز حياة الإنسان، ويصح الأمر ذاته على كل إنسان ولا يقتصر على من 'يتوحد' أو 'يتحرر'، وتعنى الكلمتان الشىء نفسه من وجهتى نظر، فالأولى فى العلاقة بالمبدإ والثانية فى العلاقة بالوجود المتجلى المقيد. وهذا المركز الحيوى مناظر للبُطَينِ الأصغر جوها للقلب هريدايا، ولا يصح أن يختلط بالقلب بمعناه الفسيولوجى العام، فهو على الحقيقة مركز الفردية المتكاملة القابلة للاتساع بلا نهاية فى حدود مجالها الذى يقوم على مقام واحد من الوجود، ولا تشكل فيه الصيغة الجسدية إلا شطراً ضئيلا، ويعتبر القلب مركز الحياة بموجب علاقته بدورة الدم التى ترتبط جوهريًّا بالحيوية كما أجمعت كل صِيَغ التراث، كما أنه يُعَدُّ مركزًا لمقام أعلى، وهو بشكلٍ أكثر رمزية بموجب اتصاله بالذكاء الكلى بمعنى الكلمة العربية 'العقل' فى علاقته بالفرد. ويجدر ملاحظة أن قدامى اليونانيين بمن فيهم أرسطو قد أسندوا إلى القلب الدور ذاته، حتى إنهم أسموه 'عرش الذكاء *The*

[17] ويعيش جذر هذه الكلمة فى المصدر اللاتينى *jungere* ومشتقاته، كما يظهر فى الإنجليزية فى كلمة *yoke* بشكل يكاد يتطابق مع الكلمة السنسكريتية.

Seat of Intelligence' وليس 'المشاعر' كما ينحو المحدثون إلى وصفه، والمخ واقعياً ليس إلا أداة حيوية لملكة العقل، أى الفكر فى صِيَغته المنعكسة والجدلية، وهكذا يتسق مع رمزية ذكرناها سلفًا أن القلب يناظر الشمس والعقل يناظر القمر. ومن نافلة القول أنه لا يجوز اتخاذ تشاكل على أنه تماهى، فليس بين الأمرين إلا التناظر فحسب، أضف إلى ذلك انعدام الأمور الاعتباطية فيه وكمال صلاحيته رغمًا عن معاصرينا الذين تقودهم عاداتهم الفكرية إلى إهمال الأسباب الأعمق لهذا الأمر.

وتقول تشاندوجيا أوبانيشاد، ولا مناص من أن نبحث فى 'عرش براهما عن براهما بورا' أى فى المركز الحيوى الذى تذبت فيه 'زهرة لوتس صغيرة فى تجويف صغير داهارا ممتلئ بالأثير آكاشا' عن ذلك الذى يسكن فيه وسوف نعرفه[18].

وليس ما يكمن فى مركز فردية المرء هو عنصر الأثير فحسب، وهو المبدإ القابل للتحول إلى العناصر الأربعة المحسوسة، وهو ما يفترضه الذين يحدُّون أنفسهم بأشد المعانى شيوعًا فيما تعلق بالعالم الجسدانى فحسب، ففى العالم الآخر سوف يقوم هذا العنصر بدور المبدإ، ولكن بمعنى نسبي يختلف تمامًا بمدى اختلاف نسبية الحياة الدنيا عند الفرد، وهذه القابلية هى التى يجب أن تفسر بالتشاكل. والحقيقة أن ذكر الأثير فى المتن راجع إلى أنه ليس إلا القدرة على 'الدعم' فى هذا الانتقال الدلالى، حيث إنه إذا لم يكن هناك ما يُشَارُ إليه أصلا فلن يكون هناك ما يستحق البحث. كما يمكن إضافة أن زهرة اللوتس وتجويف القلب المذكور لا بد وأن يُنظر إليهما رمزيًّا، 'فالوضعيات' التى على هذه الشاكلة لا يمكن استيعابها حرفيًّا بمجرد التعالى على الفردية الجسدانية، وقل مثل ذلك عن الصيغ الأخرى التى لم تعد خاضعة لأحوال المكان.

كما أن ما نطرحه الآن ليس هو 'النفس الحية جيفآتما' فحسب بمعنى تجلى 'الذات *Self* آتما' فى الحياة الدنيا جيفا وبالتالى فى الإنسان الفرد، ومن حيث حاله الحيوى الذى يُعَدُّ من شروط وجوده التى تصوغ حاله الفردى، والذى ينطوى على مجمل الصيغ التى تشتمل عليها هذه الصيغة. والحق أن هذا التجلى لا يصح أن ينفصل عن مبدئه، والذى هو 'الذات *Self*' رغم أنها تتبدى كحياة أى جيفا فى

---

[18] تشاندوجيا أوبانيشاد. *viii.1.1* ,

نطاق الوجود الفردى فى صيغته الوهمية، ولكنها آتما فى حقيقتها الأسمى.

وآتما الذى يسكن القلب أصغر من حبة أرز، وأصغر من حبة شعير، وأصغر من حبة خردل، وأصغر من حبة طحين، وأصغر من جرثومة فى حبة طحين، كما أن آتما الذى يسكن القلب أكبر من الأرض التى تتجلى فيها الحوادث الكثيفة، وأكبر من الجو الذى تتجلى فيه الحالات اللطيفة، وأكبر من السماء التى تعيش فيها التجليات المنظورة، وأكبر من العوالم جميعًا فيما وراء التجلى وفوق كل ما خضع لشروط فى وجوده[19].

والحق أن ذلك بموجب التشاكل المقلوب كما أشرنا سلفًا، فكما تنعكس صورة شىء مقلوبة بالنسبة إلى الشىء ذاته ينعكس أسمى المبادئ فينقلب بحيث يكون آخر التجليات وأهونها شأنا[20]، وحتى نقارن هذه الحال بالهندسة على سبيل التوضيح، فإن النقطة لا كَمَّ لها ولا تحتل فراغا، ذلك رغم أنها المبدإ الذى ينبثق منه الفراغ بكامله بموجب أن الفراغ ليس إلا ظهورًا للفرضيات الكامنة[21]. وكذلك رقم الواحد الذى يعتبر أصغر الأرقام لو نظرنا إليه من منظور لاتناهى الأعداد، إلا أنه أعظمها كافة من حيث المبدإ حيث تشتمل فرضياته عليها جميعا، ويُنتجُ كل المصفوفات بتكراره اللانهائى لذاته. وتظل 'الذات *Self*' افتراضًا فى الفرد طالما لم تحقق 'وحدته'[22]، ولذا شُبِّهَت كميًّا بحبة طحين أو جرثومة، ولكن الفرد والتجليات

---

[19] تشاندوجيا أوبانيشاد *Chhandogya Upanishad, iii.14.3*، ولا نملك إلا تذكر المثل الإنجيلى الذى يشبه ملكوت السماء بحبة خردل أخذها إنسان وزرعها فى حقله* وهى أصغر البذور ولكن متى نمت فهى أكبر البقول وتصير شجرة حتى إن طيور السماء تأتى وتتآوى فى أغصانها. متى 31،13-32. ورغم أن المنظور يختلف هنا بالتأكيد إلا أن من السهل فهم أن 'ملكوت السماء' يمكن أن ينتقل ميتافيزيقيًا، فنمو الشجرة يمثل تطور الاحتمالات، وليس هناك سمة واحدة فى المثل تشاكل المقامات الأعلى من الوجود، والتى لا تتشاكل رمزيا مع متن آخر من الأوبانيشادات يقول إن طائرين مترافقين أبدا يعيشان فى الدوحة ذاتها، يأكل أحدهما من ثمر الدوحة وينظر إليه الآخر دون أن يأكل. موندا كا أوبانيشاد *iii,1.1*. وأول الطيرين هو النفس الحية جيفان آتما أو من تحرر فى حياته، والذى لازال يعيش فى عالم الفعل ونتائجه، والطير الثانى هو آتما اللامتمايز الذى ما هو إلا المعرفة الصرفة، ورفقتهما لا تنفصم بموجب أن أولهما لا يتميز عن ثانيهما إلا بشكل وهمى فحسب.

[20] وهى الفكرة ذاتها التى عبَّر عنها الإنجيل بآية هكذا يكون الأخرون أولين والأولون آخرين. متى 16،20.

[21] ويمكن ملاحظة أن النقطة تنطوى على الخط عند انتقالها، كما ينطوى الخط على المساحة، وتنطوى المساحة على الكتلة بالطريق ذاته حتى من منظور برانى مثل الهندسة المستوية، وبالمعنى العكسى نجد أن السطح تقاطع كتلتين والخط تقاطع مساحتين والنقطة تقاطع خطين.

[22] والحق أن الفرد هو الذى يعيش فى 'الذات'، ويعى الكائن ذلك حينما يتحقق 'الاتحاد'، وهذا يعنى أن التحقق الواعى تحرر من المحدوديات التى تشكل الشخصية بما هى، والتى تكيف

بجملتها توجد بها فحسب، ولا حقيقة له إلا بمدى مشاركته فى جوهرها كمبدإ وحيد لكل شيء كان.

وحين نقول إن ’الذات *Self*‘ احتمال وإن ’التوحد‘ افتراض قبل تحققه، فمن نافلة القول أن ذلك لا يصدق إلا من منظور الفرد ذاته، والحق أن الذات لا تتأثر بأى عَرَضٍ كان، حيث إن وجودها جوهرى منزه عن القيود، وهى صمدية فى ’حضورها الدائم‘، ولذا لا يمكن أن يكون لها احتمالات من أى نوع. زد على ذلك أن التمييز لازم بين ’الاحتمال‘ و’الإمكان‘. فالاحتمال يعنى قابلية التحول، ويفترض إمكان ’التحقق‘، ولذا تَعيَّن النظر إليه من حيث ’سيرورته‘ أو تجليه، أما الإمكان من منظور المبدإ وحال اللاتجلى الذى يستبعد ’السيرورة‘ فلا يمكن أن يعنى احتمالا. إلا أن الأمر بالنسبة إلى الفرد هو أن كل الإمكانات التى تتعالى عليه تبدو محتملة طالما كان ينظر إلى نفسه بصيغة منفصلة، ويستمد كينونته من ذاته كما يتوهم، وأيّاً كان ما يحققه فليس إلا انعكاساً للإمكانيات وليست الإمكانيات ذاتها، ولكن يجوز القول من منظور الفرد أنها تبقى احتمالات على الدوام، حيث إن من يحققها لن يكون فرديا، فبمجرد تحققها تنطوى فى المبدإ وتنتقل إلى الأحوال حسب شروط التتابع.

وقد وصِفَ بيروشا بأنه فى حجم عقلة إصبع، ولا يصح أن نفهم من ذلك معنى كميًّا بل نتخذه مثلما اتخذنا تشبيه حبة الطحين[23]، وهو يتوهج مثل نار بلا دخان دون شائبة من غموض أو جهل، وهو سيد الماضى والمستقبل، فهو خالد عليم حتى إنه ينطوى فى حضوره الدائم على كل ما يبدو ماضياً أو مستقبلا بالنسبة إلى أية لحظة بعينها من التجليات، وهى علاقة قادرة على النقل إلى ما وراء تلك اللحظة من التتابع، والذى هو الزمن بما هو. وهو اليوم فى الحال الواقعى الذى يشكل الفردية الإنسانية، وسوف يكون الغد فى كل دوراته وأحواله فى الوجود كما هو الأبدية بذاته[24].

....

تجلياتها جميعا. وحين يُقال عن ’الذات‘ أنها تعيشٍ بمعنى ما فى الفرد فإن ذلك يعنى أن الفرد يفكر فى نطاق التجليات فحسب، وهذا مثل آخر على التشاكل المقلوب.

[23] وهى مقارنة يمكن أن تصح على المبدإ الطاوى التراثى زواج الأقارب للخالدين *endogamy of the immortal*‘.

[24] *Katha Upanishad, ii.4.12-13.* ويعبر مذهب الجوانية الإسلامية عن الفكرة ذاتها بشكل يكاد يتطابق عند محيي الدين بن عربى فى ’رسالة الأحدية‘، إن الله سبحانه هو ما كان منذ الأزل، وكل يوم فى حال الخالق الأسمى. والاختلاف الوحيد يتعلق بمفهوم الخلق الذى يتردد فى

4

بيروشا و براكريتى

وقد حان الآن التفكر فى بيروشا وعلاقته بالتجلى لا فى حدِّ ذاته فحسب، وسوف يمكّننا ذلك من فهمٍ أفضل للسبب الذى يدعو إلى النظر إليه من جوانب متعددة، فى حين يظل هو الحقيقة الوحيدة. ويمكن القول حينئذٍ أن بيروشا لابد أن يدخل فى علاقات متلازمة مع مبدإ آخر لكى تتفتح التجليات، رغم أن ذلك التلازم لا وجود له على الحقيقة فى نطاق المقام الأعلى لبيروشا أوتَّاما، فلا مجال لأن يوجد فى هذا النطاق إلا المبدإ الأسمى، اللهم إلا بالمعنى النسبى الذى يربطه بالتجليات حتى على المستوى المبدئى، فنحن تعيش أصلا فى نطاق النسبية. والمبدإ الملازم لبيروشا هو إذن براكريتى، وهى الجوهر الأولانى القابل الذى يوصف بالأنثوية، فى حين يوصف بيروشا باسم بوماس أى المبدإ الذكورى الفاعل، وهذان هما قطبا التجليات كافة رغم خفائهما دوما. واتحاد هذين المبدأين المتكاملين هو ما يعمل على سيرورة الحال الإنسانى الفردى، وينطبق الأمر ذاته على كل فردٍ على حدة. أضف إلى ذلك أن الأمر ذاته يصدق على كل أحوال الوجود المتجلية قاطبة وليس الأحوال الإنسانية فحسب، ويحسن أن نتذكر على الدوام أننا ننظر فى حالة بين حالات أخرى، وليس على مشارف الفردية الإنسانية فحسب ولكن أيضًا على تخوم مجمل أحوال التجليات فى كثرتها اللامتناهية، حيث يبدو لنا أن بيروشا وبراكريتى ينبثقان عن استقطاب فى الوجود المبدئى.

وبدلا من أن نتفكر فى كل فرد على حدة فسوف نتناول نطاقًا كاملا تَشَكَّلَ بتعينات من الوجود مثل نطاق الحال الإنسانى المتجلى، أو حتى أى نطاق آخر يدين بوجوده لشروط تحدد وجوده، ويتماهى بيروشا فى هذا النطاق مع براجاباتى 'رب الخليقة' الذى هو تعبير عن براهما ذاته بمدى ما نستوعبه كمشيئة ربانية أو كحاكم أسمى[25]، وتتجلى هذه المشيئة بصورة مخصوصة لكل دورة من دورات

....

المذاهب التى ارتبطت باليهودية بشكل أو آخر، وليست أصوليا إلا طريقة فى التعبير عن فكرة التجليات الكونية وعلاقتها بالمبدإ.

[25] و براجاباتى هو أيضا فيشفاكارما أى 'مبدإ الخلق االكلى'، ولاسمه ووظيفته قدرات متنوعة فى شتى التطبيقات، والتى تتخصص بحسب ما إذا كانت تتعلق باعتبار أم آخر أو دورة أم

الوجود، كقانون مانو الذى يناسب تلك الدورة، ويضفى عليها قانونها دارماأى ’طبيعتها الحقة‘. ولا يصح بأى حال أن يوصف مانو كشخصية أو ’أسطورة‘ كما فسرنا فى موضع آخر، ولكنه مبدإ الذكاء الكونى، وصورة منعكسة لبراهما، وهو على الحقيقة متوحد معه، ويتجلى كمشرِّع قديم أولانى[26]، وكما أن مانو هو المثال الأول للإنسان مانافا، فإن مزدوجة بيروشا و براكريتى تصوغ أحوال الوجود، ولذا يجوز النظر إليهما معًا كنظير لمانافا فى نطاق الوجود المناظر لحال ’الإنسان الكامل‘ فى الجوانية الإسلامية[27]، ويمكن تمديد هذا المفهوم ليشتمل على مجمل أحوال التجلى، ومن هنا جاء أساس التشاكل بين تكوين التجليات الكلية وتكوين صيغة الإنسان الفرد[28]. أو لو أننا لجأنا إلى لغة بعض المدارس الغربية فى التعبير عن ’الكون الأكبر‘ و’الكون الأصغر‘[29].

ويلزم أن نشير الآن إلى أن مفهوم مزدوجة بيروشا و براكريتى لا علاقة له ’بالثنوية *dualism*‘ بأى شكل كان، خاصة وأنها تختلف بشكل قاطع مع ثنوية ’الروح والمادة‘ فى الفلسفة الغربية الحديثة، والذى يُعزى أصلها إلى الديكارتية. ولا يجوز النظر إلى بيروشا باعتباره نظيرًا لفكرة ’الروح‘ الفلسفية كما أشرنا سلفًا فى وصف آتما كروح كلية، وهو اصطلاح لا يُقبل إلا شرط فهمه بمعنى مختلف تمامًا رغم توكيدات المستشرقين، وحتى براكريتى تناظر بدرجة أقل مفهوم ’المادة‘، وهو مفهوم غريب تمامًا عن الفكر الهندوسى، حتى إنه لا توجد فى اللغة السنسكريتية كلمة تقاربها فى الترجمة ولو من بعيد، مما يبين أن هذه الكلمة تفتقد أى أساس من الحقيقة. ثم إن من المحتمل أن اليونانيين أنفسهم لم يكن عندهم فكرة عن المادة التى يصورها علماء الطبيعة، وتعنى كلمة ηλϋ عند أرسطو ’الجوهر القابل‘ بجُمّاع كليته،

....

أخرى من أحوال التعينات.

[26] ومن اللافت للنظر أن اسمه مانو قد أطلق على مبدئه كمشَرِّع فى أديان أخرى مثل مينا *Menes* عند قدماء المصريين ومينوس *Menos* عند قدامى الإغريق، وهما اشتقاق من اللفظة الهندوسية مانو *Manu*. ويكون من الخطإ أن تعتبر هذه الأسماء شخصيات تاريخية.

[27] وهو آدم كادمون فى القبالة اليهودية، وهو كذلك الملك وانج فى تراث الطاوية، أناشيد الطريق والفضيلة، 25.

[28] ومن المفيد أن نتذكر أن مؤسسة الطبقات تقوم جوهريا على هذا التشاكل. أما عن وظيفة بيروشا من منظور التناول الحالى فيمكن مطالعة بيروشا سوكتا فى ريج فيدا، *x.90*. ويناظر فيشفاكارما جانبا أو وظيفة تشاكل ’الإنسان الكلى‘، كما يناظر ’مهندس الكون الأعظم‘ فى طرق التسليك الغربية.

[29] وينتمى هذان الاصطلاحان إلى المذهب الهرمسى، وهما من بين الاصطلاحات التى أساءت استخدامها الجوانيات الزائفة اليوم.

كما أن كلمة ςοσίε تناظر عن قرب مفهوم 'الجوهر الفاعل' كملازم للجوهر القابل. والحق أن مصطلحى 'الجوهر القابل' و'الجوهر الفاعل' بالمعنى المنضبط فى اللغات الغربية يناظران موضوع حديثنا، وهو مفهوم أكثر كلية من 'الروح' و'المادة'، واللتان لا تمثلان إلا جانبًا ضئيلا بمعنى ضيق على أفضل الأحوال، ويشيران إلى حالة واحدة من تعينات أحوال الوجود، وتفقدان كل صلاحياتهما خارج تلك الحالة، ولا يحتمل أن تنطبقا على كل التجليات الكلية كما ينطبق مفهوما 'الجوهر القابل' و'الجوهر الفاعل'. وينبغى التنبيه إلى أن التمايز بينهما قديم بالمقارنة إلى النطاق الفردى الذى تتمخض عنه الحال الإنسانى، وقل مثل ذلك عن كل النطاقات المشاكلة لكل التمايزات الأخرى، وهى أول المزدوجات الثنوية النسبية التى تُستَقَى منها كل التمايزات بشكل مباشر أو غير مباشر، ولكن لا يصح أن نرى فيها تعبيرًا عن قابلية مطلقة للاختزال، فهو ليس مما تتميز به، فالإنسان الكلى يستقطب ذاته إلى جوهر فاعل وجوهر قابل دون أن يؤثر ذلك على وحدته الكامنة. ويمكن الإشارة فى هذا السياق إلى أن الفيدانتا من منظورها الميتافيزيقى الصرف هى 'مذهب اللاإثنينية *advaita-vedanta*'[30]، وقد يبدو مذهب سانخيا ثنويًّا عند الذين لم يفهموها حق الفهم، ذلك أن منظورها يتوقف عند الازدواجية الأولى، وهو ما لا يمنع التسليم بإمكان وجود ما يتعالى عليها، وهو على النقيض من كل المفاهيم المنظومية التى يغرم بها الفلاسفة.

ولازال علينا تعريف طبيعة براكريتى بشكل أدق، وهى أول المبادئ الأربعة وعشرين تاتفا *tatvas* التى عدَّدَها مذهب سانخيا، كما لابد أن يأتى ترتيب بيروشا قبل براكريتى حيث لا يصح أن نضفى على المبدإ القابل أو الشكلى تلقائية، فهو قابل بالمعنى الاشتقاقى الصارم الذى يدل على 'النطاق الكلى الأدنى *universal substratum*'، أى إنه يعمل سندًا لكل التجليات[31]، وهو سلبى واحتمالى صرف،

---

[30] وقد ذكرنا فى كتابنا 'مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية' فى باب 'عن اللاإثنينية' أن هذا المذهب لا يجوز خلطه بنظرية 'واحدية الوجود *monism*' التى هى فكرة فلسفية أيا كانت الصورة التى تتبدى بها وليست ميتافيزيقية بحال، كما لا يجوز خلطه 'بوحدة الوجود *pantheism*'، وهى أقل من ذلك قبولا لهضم هذين المنظورين حيث إن الأخير منهما يلوح إلى 'طبيعية *naturalism*' تناقض الميتافيزيقا.

[31] ونضيف حتى نجتنب احتمال سوء التفسير أن المعنى الذى نضفيه على اصطلاح 'جوهر قابل' يختلف أصوليا عن استخدام سبينوزا للمصطلح ذاته، فقد لجأ نتيجة الخلط بمفهوم 'وحدة الوجود *pantheism*' إلى استخدامه بمعنى 'الإنسان الكلى'، وذلك على الأقل بمدى قدرته على فهمه، فالإنسان الكلى يعلو على التمايز بين بيروشا وبراكريتى اللذين يتوحدا فيه كمبدإ لهما.

وقادر على تحقيق أية تعينات ولكنه لا يملك تعيين ذاته. ولا يمكن لبراكريتى أن تكون غاية ذاتها خاصة وأننا نقصد الحديث عن 'غاية كفء' بذاتها، وهى بيروشا، والذى 'يرسم' كل التجليات التى تصوغها براكريتى بكل ما تشتمل عليه من تعديلات أو تعيُّنات، ولن يكون لهذه التجليات وجود حقيقى دون وجود بيروشا. والرأى القائل إن براكريتى مكتفية بذاتها كمبدإ للتجلى مشتق من منظور خاطئ كما تقول سانخيا، وقد جاء من حقيقة أن ما يسمى 'إنتاجا' فى ذلك المذهب يُفهم كسمة 'للجوهر القابل'، وربما جاء أيضًا من حقيقة أن بيروشا مذكور فى المرتبة الخامسة والعشرين من التاتفات، ونجد بعيدًا عن ذلك القول أن براكريتى تنطوى على كل تعديلاتها يكون رأيًا نقيضًا لتعاليم الفيدا.

ويعنى اصطلاح مولا براكريتى 'الطبيعة القديمة *primordial nature*' وهى جذر كل التجليات، وهى'الفطرة' بالعربية، حيث إن كلمة مولا تعنى 'جذر'، كما وصفها أيضًا اصطلاح برادهانا، أى 'ما كان قبل أى شىء آخر'، وينطوى على كل التعينات المحتملة، وتقول البورانات إن براكريتى تتماهى مع مايا، وتُدرك كمفهوم 'أم الصور'، وهى لامتمايزة أفياكتا، ولا تنقسم إلى أجزاء ذات صفات، ولا يشار إليها إلا بموجب آثارها فحسب، فهى لا تُدْرَكُ بذاتها، وتُنتج دون أن تكون إنتاجًا بذاتها. وهى 'بلا جذور' وإلا ما كانت جذرًا إن كان لها جذر.[32]

> وليست براكريتى ناتجة عن شىء بل هى جذر كل شىء كان، وكل المبادئ السبعة ماهات أو 'المبادئ العقلية' أو 'بودهى' وحالات الوعى الفردى ' أهانكارا' التى أنتجت مفهوم 'الأنا *ego*' و'التانماترات' الخمس أو 'التعينات الجوهرية'[33] جميعًا من إنتاج براكريتى وتنتج بدورها ما ترتب عليها. وكذلك ستة عشر حاسة للإحساس والفعل 'إندرياس' بما فيها ماناس أو ملكة العقل و'البهوتات' الخمس التى تشكل العناصر الجوهرية والحسية جميعها منتجات تنتج بدورها. أما بيروشا فهو لم ينتج عن شىء ولا يُنتج شيئا[34].

ذلك رغم أن كل شىء ناتج عن عمله أصلا، ونستعير من التراث الشرقى اصطلاح

---

[32] سانخيا سوترا*1.67*,

[33] أو 'مقولات الوجود' بالمصطلح الفلسفى. التحرير.

[34] سانخيا كاريكا*3*.

’الفعل بلا عمل *actionless activity*‘ الذى يصف التعينات الجوهرية[35] التى تقوم براكريتى بإنتاجها[36].

وحتى نُكمل هذه الملاحظات نضيف أن براكريتى واحدة فى ’لاتمايزها‘ وتنطوى على ثالوث يتحقق بفعل نفوذ بيروشا ’المنَظِّم‘، وينبثق عنها تعدد التعينات، وهى الجونات الثلاث أو الصفات المكوِّنة، والتى تتوازن تمامًا فى لاتمايزها القديم، إلا أن الكائنات بوصفها حالات مختلفة من التجليات تشارك فى هذه الصفات بتناسبات مختلفة، وليست هذه الجونات إذن حالات بل شروط للوجود الكلى يخضع لها كل الكائنات ولابد من تمييزها عن الصيغ أو الحالات الخاصة التى تنتاب ما يتجلى فى الوجود. وهى ساتفا بمعنى الاتساق مع الجوهر الصرف للكائن، وتعنى سات التسامى إلى المعرفة بالنور الهادى، و راجاس بمعنى الشبق إلى التوسع الذى يدفع الإنسان إلى تورم ذاته نحو حال يتصورها، فيحتبس فى مقام محدود من الوجود، وأخيرًا تاماس بمعنى الغموض الذى يسم الجهل ويمثله الميل إلى التدنى. وسوف نحصر حديثنا عن هذه العناصر فى حدود هذه التعريفات، والتى عالجناها فى موضعٍ آخر، وليست هذه المناسبة ملائمة للإسهاب عن هذه الاعتبارات، فهى تخرج إلى حد ما عن موضوعنا الحالى، ناهيك عن التطبيقات المتنوعة التى قد تؤدى إليها، وعلى وجه الخصوص فيما تعلق بالنظرية الكونية للعناصر، وسوف تجد لها موضعًا مناسبًا فى دراسات أخرى.

---

[35] أو المثالات الأولى. التحرير.

[36] وقد كان كولبروك مصيبا فى الإشارة إلى الاتفاق المدهش بين ما جاء فى الفقرة المقتبسة وبين التى تلى من كتاب *Scotus Erigena, De Division Natura*، ويقول فيه ’ويبدو لى أن أقسام الطبيعة لابد أن تقوم على أساسٍ المقامات الأربعة الأولى، فالأول لا مخلوق ويَخلق، والثانى مخلوق ويَخلق، والثالث مخلوق ولا يَخلق، والرابع لامخلوق ولا يَخلق‘. *Book I*، ’ولكن المقامان الأول والرابع المناظران لبيروشا وبراكريتى ، يتفقان أو يتوحدان فى الطبيعة الربانية بموجب أنهما مبدعان ولامخلوقين بذاتهما حيث إن طبيعتهما لانهائية، ولا تملك أن تنتج شيئا خارج ذاتها‘ *Book III*، إلا أننا نلاحظ أن فكرة ’الإنتاج‘ قد حلَّت محل فكرة ’الخلق‘، ثم إن تعبير ’الطبيعة الربانية‘ ليس كفئًا بذاته، والمقصود به هو ’الوجود الكلى‘، والحقيقة أن براكريتى هى الطبيعة الفطرية وأن بيروشا معصوم فيما وراء الطبيعة، حتى إن اسمه يحمل معنى ’المصير‘.

5

بيروشا منزّه عن تأثير التعديلات الفردية

تقول باجهافاد جيتا،

إن فى العالم اثنين من بيروشا، أولهما فانٍ والثانى لا يفنى، والأول متفرق بين الكائنات جميعا، أما الثانى فخالدً، كما أن هناك بيروشا ثالث هو الأسمى منهم أوتاما، ويسمى باراماآتما، وهو سرمدى باقٍ يسرى فى ثلاثة عوالم ويحفظها هى الأرض والهواء والسماء، والتى تمثّل المقامات الثلاثة التى تتجلى فيها المخلوقات، وعندما أتعالى على الفانى والخالد فإننى أتجد بالصوت المقدس فيدا باسم بيروشا أوتّاما[37].

و بيروشا الفانى هو جيفآتما الذى يظل وجوده العابر عرضيًّا شأنه شأن الفردية ذاتها، و بيروشا الخالد هو آتما من منظور ربوبية الشخصية الموصوفة، وهو المبدإ الثابت للوجود فى تجلياته كافة[38]، أما عن بيروشا الثالث باراماآتما كما يشير المتن فإن الشخصية الموصوفة تجلٍّ قديم يتفق مع التفسير الذى طرحناه آنفًا. ويصح القول إذن أنه الشخصية الموصوفة فيما وراء عالم الكثرة، إلا أنه يجوز الحديث بمعنى مخصوص عن شخصية كل كائن على حدة، وعادة ما نشير إلى الكائن ككل واحد وليس فى حال أو أخرى من أحواله، ولذا وصفت سانخيا بيروشا بالتعدد من منظورها الذى لا يصل إلى مقام بيروشوتاما، ولكن لابد من مراعاة أن اسمه يرد بصيغة المفرد على الدوام لتوكيد الوحدانية الجوهرية. وليس لسانخيا إذن علاقة 'بالمونادية *monadism*' التى ارتبطت باسم لايبنيتز، كما أن 'الجوهر الفردى' هو الذى يُعَدُّ كلا واحدا يشكل منظومة مغلقة، وهو مفهوم لا يتجانس مع أية فكرة

[37] بهاجافاد جيتا، *xv 16-18*.

[38] وهما ما يرمز إليهما الطائران اللذان يعيشان فى دوحة واحدة كما ذكرنا سلفا، كما أن هناك إشارة إلى الدوحة فى كاثا أوبانيشاد*11.6.1*،، إلا أنها تطبيق فى هذه الحالة لرمز الكون الأكبر لا الأصغر، فالعالم مثله مثل شجرة تين خالدة أشفاتها ساناتانا فإن جذورها تمتد نحو السماء وتنبت أوراقها نحو الأرض، وأوراقها هى ترانيم الفيدا، ومن عرفها عرف الفيدا. وجذورها عليا لأنها تمثل المبدإ، وفروعها دنيا لأنها تمثل انتشار التجليات، وصورة الشجرة مقلوبة لأن التشاكلِ مقلوب فى هذه الحالة وغيرها، وتوصف شجرة التين فى الحالتين بالخلود أشفاتها أو بيبًّا لا. ورمزية 'شجرة الدنيا' غير مقصورة على الهندوسية، فالكلتية ترمز إليها بشجرة السنديان، والجرمانية بشجرة الليمون، والإسكندينافية بشجرة الدردار، وجميعها تقوم بالدور ذاته.

ميتافيزيقية حقيقية.

وحينما نتفكر فى بيروشا[39] بمعنى يطابق الرب أو الشخصية الموصوفة، فهو شطر من الحاكم الأسمى آتْما رغم أنه لا ينقسم ولا تشوبه ازدواجية، مثلما تكون الشرارة شطر من النار[40]، وليست خاضعة للشروط التى تحدد الشخصية، حتى إنها لا تتأثر فى علاقتها بالتعديلات الفردية على شاكلة المتعة والألم مثلا، وهما طارئان عرضيان وليسا جوهريين فى الكائن، حيث إنهما يصدران عن مبدإ شكلى هو براكريتى أو برادهانا كما لو كانا ينبتان من جذر واحد. وتَنْتُجُ من هذا الجوهر الذى يحتوى على كل احتمالات التجلى فى مقام التجليات، أو هو بالمصطلح الأرسطى التحول من حال القوة إلى حال الفعل. وتقول فيجنانا بهيكشو 'إن كافة التعديلات بارينا ما التى تحدث على حال العالم القديم أو هى دورة الوجود التى سوف تؤدى إلى التحلل الأخير تصدر عن براكريتى ومشتقاتها'، أى التاتفات الأربع والعشرين المذكورة فى سانخيا.

إلا أن بيروشا هو المبدإ الجوهرى الفاعل لكل شىء كان، حيث إنه الذى يحدد تحول الإمكانات التى تعمل براكريتى فى حدودها، ولكنه لا يتداخل مطلقًا فى التجليات، حتى إن كل ما ينتج عنها من مصائر تختلف عن بيروشا، ولا تأثير له على عصمته. وتقول براهما سوترا،

> إن نور الشمس أو القمر يبدو متماهيا مع مصدره، ولكنه يختلف عنه فى التجليات الظاهرة، كما أن صفاته المتجلية تختلف عن مصدرها الجوهرى من حيث إنها لا تملك التأثير فيه، مثلما يتموج انعكاس نور الشمس على سطح الماء وحركته دون أن تتأثر الصور الأخرى المنعكسة عليه ناهيك عن الشمس ذاتها، وكذلك الحاكم الأسمى ذاته[41].

وهو بوروشوتاما الذى يتماهى فيه الوصف مع الجوهر كما تتماهى الشرارة مع

---

[39] وتعنى كلمة إيفا *iva* أن الأمر يتعلق بمقارنة أوباما أو بطريقة فى القول للتقريب إلى الأفهام، ولكنها لايصح أن تفهم حرفيا. وهناك تعبير فى متن طاوى يشير إلى فكرة شبيهة يقول إن المعايير من أى نوع تجعل الجسد من أعضاء عدة، والكائن من حالات متعددة... وجميعها مشاركة فى عمل الحاكم الكلى الأسمى، ولا تزيد عليه شيئا ولا تنقص منه شىء، فقد جاءت منه ولا تنفصل عنه، تشوانج تسو، باب 2. تحت الطبع.

[40] براهما سوترا، *II 3.43*.، ونذكر القارئ أن تفسيرنا يرجع بشكل رئيسى لتفسير شانكاراشاريا.

[41] براهما سوترا *II 5-46.*

النار التى صدرت عنها ولا تختلف عن أعمق طبيعة للنار.

و'النفس الحية *Jivatma*' تضاهى هنا بصورة الشمس المنعكسة على الماء، هى انعكاس أبهاسا فى نطاق الفردية، وهى أمر نسبى لكلٍّ على حدة، وهو النور الواحد من حيث المبدأ، أو هى 'الروح الكلى آتما'، وهى الشعاع المنير الذى يضفى الوجود على صورتها، ويصلها بمصدرها كما سنرى لاحقا، وينتمى العقل الأسمى بودهى إلى نطاق التجليات اللامنظورة[42]. أما المياه التى تعكس ضوء الشمس فعادة ما تُعَدُّ رمزًا للمبدإ الشكلى براكريتى، وهو صورة 'القابلية الكلية' فى الكون، ويحمل هذا الرمز فضلا عن ذلك المعنى الشائع فى كل الحضارات التراثية[43]، إلا أن علينا أن نضع حدوداً لمعناه العام، حيث إن بودهى تتجلى رغم لاصوريتها ولافرديتها، وهى بالتالى أول اشتقاق من براكريتى، ويمثِّلُ الماء إذن مجمل الاحتمالات الصورية، أى نطاق التجلى بصيَغِهِ المتفردة، كما يناظر حالات التجلى، ولابد إذن من انتمائه إلى الكون الكلى[44].

---

[42] ولابد من التنويه هنا إلى أن الشعاع يفترض سلفا وسطا محفِّزًا لا متفرِّدًا، وأن الصورة تعنى مستوى الانعكاس المتفرِّد لحالة بعينها من الوجود.

[43] ويمكن فى هذا السياق أن نرجع إلى مفتتح سفر التكوين ... وروح الله يرفُّ على وجه الماء. التكوين 1،2 وتشير هذه الآية إشارة واضحة إلى المبدأين المتكاملين اللذين نعالجهما هنا، فالروح تناظر بيروشا والماء يناظر براكريتى. ومن منظور آخر إلا أنه متصل به أنطولوجيا فإن الروح إلوهيم العبرية يمكن أن تؤول إلى هامسا، وهى البجعة الرمزية أداة براهما التى ترقد على 'بيضة الكونِ براهماندا' التى تحتوى على الماء الأزلى القديم، كما أن هامسا هى فى الآن ذاته الروح أو النفس، وهى المعنى الأول للروح فى العبرية، وأخيرا لو أننا تبنينا منظورا خاصًّا فى تكوين العالم الجسدانى فإن الروح هى الهواء فايا، ولولا أنها سوف تتطلَّب إسهابا طويلا لأمكن بيان التناظر بين التوراة والفيدا فيما تعلق بنشأة المواد الملموسة. وعلى كلٍّ يمكن تمييز ثلاثة معان منطبعة على بعضها فى المثال الذى اتخذناه، وهى اللاصورىّ واللطيف والكثيف، والذى يوصف فى التراث الهندوسى 'بالعوالم الثلاثة تريبهوفانا'، وتوصف هذه العوالم ذاتها فى التراث العبرى بأسماء بيرياه ويتسيراه وآسياه، ويعلوها جميعا آتسيلوث، وهو الحال المبدئى اللامتجلى.

[44] لو أن رمز الماء مفهوم بمعناه المعتاد فإن مُجمل الإمكانات الصورية يمكن أن توصف بمصطلح 'الماء السفلى'، وتوصف الإمكانات اللاصورية بمصطلح 'الماء العلوى'. وانفصال الماء السفلى عن الماء العلوى من منظور نشأة الكون موصوف كذلك فى الإصحاح الأول من سفر التكوين فى الآيتين السادسة والسابعة، ويجدر كذلك ذكر أن الكلمة العبرية مايم التى تعنى ماء ترد فى صرفها الثنائى، وهو ما يسمح بأن توحى بفكرة 'الفوضى المزدوجة' للأحوال المتجلية واللامتجلية فى الوجود. وقد كان الماء الأزلى القديم قبل الانفصال هو مجمل احتمالات التجلى، وهو ما يعنى براكرينى على وجه الإجمال، كما أن هناك كذلك معنى علويا للرمزية ذاتها التى تبدو بمعنى ما وراء الوجود، ويمثل الماء إذن الاحتمالات الكلية فيما يتعلق بلانهائية مرتبتا التجلى واللاتجلى على حد سواء. وهذا المعنى الأخير هو أرفع المعانى قاطبة، ويتلوه مباشرة استقطاب الوجود الأصلى الذى تشكل فيه براكريتى مبدإ التجلى. ويتلوه من أسفله المبادئ الثلاثة للتجلى كما نوهنا سلفا، ثم إننا نجد المبدأين الأولين هما 'الفوضى المزدوجة'، وثالثهما الماء كعنصر ملموس فى مبدإ العالم المتجسد فى

6
مراتب التجليات الفردية

ولا بد لنا الآن من الاعتبار فى المراتب المختلفة لتجليات آتما من ناحية الشخصية، وبالمدى الذى يشكل به التجلى الفردية الإنسانية بشكلٍ حرفىٍّ، حيث إن هذه الفردية لن توجد بمعزل عن مبدئها، أى عن الشخصية. ويحتاج هذا التعبير إلى تحفظ وحيد، فلابد أن نفهم التجلى مستنبطًا عن آتما الذى هو مبدؤها الجوهرى، ولكن لا يصح أن نستنتج من ذلك أن آتما يتجلى بذاته بشكل أو آخر، ذلك أنه لا ينطوى فى تجلياته كما أسلفنا القول بل ينعكس عليها فحسب، ولذا لا يتأثر بها بأى شكل كان. أى إن آتما هو الذى يتجلى عنه كل شىءٍ ولا يتجلى هو عن شىء[45]، وهذه هى المسألة التى لا يصح غض النظر عنها فى كل ما يلى. وسوف نكرر مرة أخرى، أن آتما وبيروشا هما مبدإ واحدٌ، وأن براكريتى هى منبع كل التجليات وليس بيروشا، ولكن إذا كانت سانخيا ذات المنظور 'الكونى' الذى لا يُعَدُّ ميتافيزيقيًّا منضبطًا ترى أن التجلى ناتج عن 'تحقق' قدرات براكريتى، فإن الفيدانتا تراها مختلفة جوهريا، فهى تنظر إلى آتما خارج التحولات والمصائر مطلقا، بموجب أنه المبدإ الذى نتج عنه كل شىء كان. ويجوز القول أن سانخيا وفيدانتا تمثلا على التوالى 'الجوهر القابل' و'الجوهر الفاعل'، وأن الأول يوصف بالمنظور 'الكونى *cosmological*' إذ إنه منظور 'الطبيعة' و'الصيرورة'، إلا أن الميتافيزيقا لا تحصر نفسها فى 'الجوهر الفاعل' باعتباره ملازمًا 'للجوهر القابل'، ولا هى حتى تلازمه بالوجود ذاته الذى يتوحد فيه القطبان، ولكنها تمتد إلى أبعد من ذلك حيث تعبر عن باراماآتما أو بيروشاآتما، وهو براهما الأسمى. ولذا كان منظورها غير محدود الأفق بافتراض أن التعبير ملائمٌ فى هذا المقام.

....

نطاق 'الماء السفلى' آب، وهو محتوى ضمنى كما هو شأن كل التجليات الكثيفة فى عالم 'الماء الأسفل'. أما التجليات اللطيفة فتقوم بدورالمبدإ بالنسبة إلى التجليات الكثيفة. ورغم أن هذا التفسير مستفيض بعض الشىء إلا أننا نعتقد أنه سيفيد فى تسهيل الفهم بالأمثلة المصاحبة كيف أن مجمل المعانى والتطبيقات يمكن أن تُشتَقَّ من المتون المقدسة.

[45] كينا أوبانيشاد 1، 5-9، وسوف نقتبس الإصحاح بكامله فى الباب التالى.

زد على ذلك أنه عندما نتحدث عن مراتب متعددة للتجليات الفردية فلا مناص من إدراك أنها تناظر مراتب التجلى الكلى بدلالة التشاكل بين 'الكون الأكبر' و'الكون الأصغر' كما أشرنا سلفا. وسوف يُفهَم ذلك على نحو أفضل لو تذكرنا أن كافة الكائنات المتجلية خاضعة للشروط العامة التى تحدُّ أحوال الوجود التى وُجِدت عليها، وإن لم نتمكن من عزل حالة من هذا الوجود عن مجمل حالاته البنيوية حينما نعتبر فى مخلوق بعينه فلن نتمكن من عزل هذه الحالة عن الحالات الأخرى فى منظور آخر عن كل ما يتعلق بها بل بمرتبتها فحسب من التجليات الكلية، وكذلك من حيث إن تلك التجليات متصلة ببعضها بعضًا فى تنويعات شتى فى إطار التجلى بمجمله، وكذلك من حيث إن التجلى يشكل كلًّا واحدا متعلقًا بالمبدإ فى تعدده اللانهائى، أى بالوجود ومنه إلى المبدإ الأسمى. وتتواجد الكثرة أو التعدد بمجرد أن تصبح ممكنة بحسب صيغتها، إلا أن هذه الصيغة وهمية بالمعنى الذى أضفيناه سلفًا على هذه الكلمة، وهى 'الحقيقة الصغرى' بموجب وجودها الذى يعتمد على الواحدية، والتى يُشتق منها الحقائق كافة وتنطوى عليها جميعًا من حيث المبدأ. وحينما نتأمل مجمل التجليات الكلية على هذا النحو نقول 'إن الوجود واحد' كما يقول صوفية المسلمين، وكذلك وجود فارق دقيق يجدر ملاحظته بين 'الواحدية *unicity*' و'الوحدة *unity*'، فالأولى تتناول الكثرة بما هى فى حين أن الثانية هى مبدأُ الكثرة وليست 'جذرها' بالمعنى المقصور على براكريتى فحسب بل على أنه يتضمن فى ذاته 'بالفعل' و'بالانفعال' الجوهريين احتمالات التجلى بكاملها. ويمكن القول إذن أن الوجود واحد، وأنه الواحدية ذاتها[46] بالمعنى الميتافيزيقى لا بالمعنى الحسابى، فقد بلغنا فى هذه المرحلة ما وراء عالم الكم. وهناك تشاكل بين الوحدة الميتافيزيقية والوحدة الحسابية دون تماهى، وقل مثل ذلك حينما نتحدث عن كثرة التجليات الكلية وتعددها فلا شأن لنا بالتعدد الكمِّى، فليس الكمُّ إلا صيغة خاصة من التجليات الحادثة. وأخيرا، لو كان الوجود واحد فالغيب أو المبدإ الأسمى 'بلا اثنينية' كما سنرى فيما يلى، فالوحدة هى التجلى الأول لكل التجليات، إلا أنها تجلٍّ، ولذا لا يمكن أن تنطبق على المبدإ الأسمى.

ولنعد بعد أن طرحنا هذه التفاسير الضرورية إلى الاعتبار فى مراتب الوجود، فأول الضرورات هى رسم الفاصل بين التجليات اللاصورية والصورية،

[46] وقد عبرت الترنيمة المدرسية عن الفكرة ذاتها *Esse et unum convertutur.*

وإذا نحن قصرنا انتباهنا على الفردية فدائمًا ما تكون التجليات الصورية هى نطاق الحديث. وحال الإنسان بالمعنى الصحيح واقع بكامله فى نطاق التجليات الصورية، وشأنه شأن أى حال فردى حيث إن حضور الشكل بين أشراط الوجود التى تسهم فى تشكيله بصيغة وجودٍ فرديةٍ مخصوصة تَسِمُ تلك الصيغة كفرد. وإذا تعين علينا الاعتبار فى عنصر لا صورى فلابد من اعتباره عنصرًا فوق فردى بالضرورة. أما فيما يرتبط بعلاقته مع الفردية الإنسانية فلا يصح اعتبارها من مكوناته أو جزءًا منه لأى سبب كان، ولكنه وصل الفردية بالشخصية. والشخصية لامنظورة واقعًا حتى لو اعتبرناها مبدءًا للتجليات الكلية، فهى تظل خارج التجليات وفيما وراءها، وعند هذه النقطة يحسن أن نتذكر مقولة أرسطو عن 'المحرك الذى لا يتحرك'، والتجلى اللاصورى من ناحية أخرى هو بمقام المبدإ بالنسبة إلى التجلى الصورى، وهكذا يؤسس صلة بين التجلى الصورى ومبدئه اللامتجلى، زد على ذلك أنه القاسم المشترك بين مقامى التجلى. وكذلك لو ميزنا فى التجلى الفردى بين الحالات اللطيفة والكثيفة فإن الأولى بمقام المبدإ إلى الثانية، ولذا تقع بنيويًّا بين التجليين الصورى واللاصورى. وهكذا نكون قد وصلنا إلى متوالية من المبادئ تتخثر بالتدريج إلى النسبية والتحدد والتصلب، وهى سلسلة منطقية وأنطولوجية فى الآن ذاته، فالمنظوران متكافئان بطريقة لا يمكن فصلهما إلا بشكل اصطناعى، وتمتد فيما بين اللامتجلى إلى التجليات الكثيفة، وتمر على تجليات لاصورية وسيطة ومن ثم على تجليات لطيفة، وسواء أتناولنا 'الكون الأكبر' أم 'الكون الأصغر' فسيكون هذا هو النظام العام الذى نتَّبعه فى تناولنا لإمكانات التجلى.

والعناصر التى سوف نتناولها الآن هى 'طبائع براكريتى تاتفات *tatvas*' التى عددتها سانخيا باستثناء الأول والأخير بطبيعة الحال، أى براكريتى وبيروشا. وقد رأينا كيف أن التاتفات تتضمن منتجات 'منتجة' وأخرى 'غير منتجة'. ويتبدى سؤال عما إذا كان ذلك التقسيم مكافئٌ للتقسيم الذى طرحناه سلفًا فى سياق مراتب التجلى أو هو يناظره؟ فعلى سبيل المثال لو أننا حددنا منظورنا فى إطار الفردية فحسب فقد نضطر إلى الإشارة إلى التاتفات من النوع الأول باعتبارها الحال اللطيف، خاصة وأن التجليات اللطيفة بمعنى مخصوص تنتج التجليات الكثيفة، فى حين أن غير المنتجة لا تنتج أية أحوال تترتب عليها، ولكن إجابة السؤال ليست بهذه البساطة. والواقع أن المجموعة الأولى يتصدرها بودهى، وهو

العنصر اللاصورى الذى أشرنا إليه توًّا، أما التاتفات المنتجة الأخرى فتنقسم إلى أهانكارات وتانمانترات، والتى تنتمى إلى التجليات اللطيفة. أما المجموعة الثانية فإن البهوتات تنتمى إلى التجليات الكثيفة حيث إنها عناصر جسدانية، ولكن المانات ليست جسدانية ولابد أن تعتبر من التجليات اللطيفة، ذلك رغم أن فاعليتها تمارَس على المستوى الجسدانى، فى حين أن الإندريات تميز بوظيفتين نفسية وعضوية فى آن، وهو بمثابة القول بأنها تنتمى إلى التجليات اللطيفة والكثيفة كليهما. ثم إنه لابد أن نفهم بوضوح أن هذا الشق من التجليات اللطيفة هو ما نتناوله فى كل هذه الظروف، وهو الشطر الذى يؤثر على أحوال الفرد الإنسانى فى صِيَغِهِ فوق الجسدانية التى تتسامى على الصيغ الجسدانية بالقدر الذى تنطوى به على مبدئها المباشر، ويقبل مجالها الامتداد إلى آماد أبعد، إلا أننا لو وضعناها فى مجمل الوجود الكلى فسوف تنتمى إلى مرتبة هذا الوجود الذى تقوم فيه حال الإنسان برمتها. وقل مثل ذلك عن قولنا إن التجليات اللطيفة تنتج التجليات الكثيفة. إلا أن دقة هذا التعريف تعتمد جوهريًّا على تطبيق التحفظات التى أشرنا إليها توًّا، ذلك أن العلاقة ذاتها لا تصح على الأحوال الفردية الأخرى، إلا أن الأحوال الفردية ليست أحوالا إنسانية، وتختلف فيما بينها تمامًا من حيث شرائطها اللهم إلا من واقع حضور الصورة فحسب، وهذه الأحوال لا بد أن تنطوى فى التجليات اللطيفة[47] كما ذكرنا توًّا، ومنذ اللحظة التى نقبل بها الفردية الإنسانية معيارًا للمقارنة كما يتحتم علينا أن نفعل، فى حين نحمل فى عقولنا أن حال الفردية الإنسانية ليس أكثر ولا أقل من أى حال آخر أيًّا كان.

ونلقى بملاحظة أخيرة عن تراتب إمكانات التجلى، أو التراتب الذى تتخذه احتمالاته فى المراحل المختلفة لهذه السيرورة، والتى لا مناص من تعدادها، وضرورة الانتباه إلى أن هذا التراتب منطقى صرف، ويعنى اتصالا أنطولوجيًّا، وليس فيه ما يجعله تتابعًا زمنيًّا بحال. فالسيرورة على الزمن تناظر حالات خاصة من الوجود، وهو الحال المقيد الذى يُعَرِّفُ النطاق الذى يحتوى الحال الإنسانية، كما أن هناك عددًا لا يُحصى من صِيَغ السيرورة الممكنة التى ينطوى عليها الوجود الكلى. ولذا تعيَّن ألا تنسحب الصفات الفردية على كل أحوال الوجود الأخرى، والتى هى بشكل عام خارج الزمن، ويصح الأمر ذاته حتى لو كانت مسألة أحوال

[47] مثل النية والمقصد الخفى فى الفعل الظاهر. التحرير.

تنتمى بدورها إلى عالم التجلى. ويجوز إضافة أن هناك امتدادات بعينها من الفردية الإنسانية تخرج عن صيغتها الجسدانية قد تحررت من الزمن، ودون أن تُعفى من الشروط العامة بفضل ذلك فى النطاق الذى تنتمى إليه الحالة. وتقوم هذه الامتدادات فى مجرد استطالات للحالة، ولا شك أننا سوف نتناول فى بعض دراساتنا الأخرى تفسير كيفية الوصول إلى هذه الاستطالات بكبت شرط أو آخر من شروط الوجود[48] التى تسهم فى تكوين العالم الجسدانى. وحيث إن الحال هكذا يتضح أنه ليس هناك شروط زمنية خارج هذه الحال بعينها، ولا عن ضبط العلاقة بين الحال الكلية للإنسان وغيره من أحوال، وأقل من ذلك قابلية حينما يتعلق الأمر بمبدإ يسرى فى كل أحوال التجلى أو عنصرٍ متجلٍّ بالفعل أسمى من كل التجليات الصورية مثل العنصر الذى نتناوله فى الباب التالى.

[48] مثل الزهد فى كل ما يمكن الحياة بدونه. التحرير.

7

بودهى أو العقل الأسمى

إن المرتبة الأولى من تجليات آتما بالمعنى الذى قُصِدَ به هذا التعبير فى الباب الأخير هو 'العقل الأسمى بودهى' الذى تناولناه سلفا، كما يسميه الهندوس كذلك 'المبدإ الأسمى ماهات'، وهو الثانى من خمسة وعشرين مبدءًا موصوفة فى سانخيا، وهو بذلك أول المراتب من منتجات براكريتى. ولازال هذا المبدإ منتمياً إلى المقام الكلى *universal order* حيث إنه لامتجلٍّ رغم أنه فى مجال التجلى، ولذا كان ينبثق مباشرة من براكريتى، فالتجليات كافة فى المقامات جميعًا أيًّا ما كان مأخذنا تنطوى بالضرورة على الاصطلاحين المتكاملين بوروشا وبراكريتى، أى 'الجوهر الفاعل' و'الجوهر المنفعل' أو القابل، إلا أن من الصحيح أن بودهى يتعالى على نطاق الفردية الإنسانية وعلى كافة الأحوال الفردية أيًّا كانت، وهذا ما يبرر تسميته بالعقل الأسمى ماهات، فهو لافردى ولا يتفرد بطبيعته، ولن نجد تحققًا للفردية إلا فى المرحلة التالية للوعى المخصوص أو هو 'المتخصص' 'للأنا'.

وحينما نعتبر فى بودهى بالنسبة إلى الفردية الإنسانية أو أية حالة خاصة أخرى، فهو فى هذا المقام مبدإ مباشرٌ ولكنه متعالٍ، مثلما يذهب منظور الوجود الكلى إلى أن التجليات اللاصورية هى مبدإ التجليات الصورية، كما أنه فى الآن ذاته تعبيرٌ عن الشخصية حال تجليها، وهو إذن ما يوحِّدُ الكائن فى سيرورته عبر كثرة أحوال فردية لا تنتهى، وليس الحال الإنسانى فى أقصى امتداد له إلا حالة بين أحوال لا تفرغ. وبقول آخر لو أننا نظرنا إلى 'الذات *Self*' أو هى آتما أو الرب الموصوف باعتباره شمسا[49] تسطع من مركز الوجود، فسوف يكون بودهى هو الشعاع الذى يصدر عنها فتتوهج الحال الفردية بنوره، وهو ما يهمنا فى هذا المقام، كما أنها تصله بالحالات الإنسانية الأخرى فى الوجود نفسه، أو بتعبير أعَم تصلها بكافة الأحوال المتجلية فى الوجود سواء أكانت فردية أم لم تكن، ثم إلى ما وراءها إلى المركز ذاته. كما يلزم التنويه دون الدخول فى المسألة إلى الحد الذى يُعَطِّل

[49] ونشير على القارئ أن يرجع إلى معنى هذا التعبير فى سياق الحديث عن 'الروح الكلى *Universal Spirit*'.

أطروحتنا، إن الوحدة الأصولية للموجود فى كل أحواله هى مركز كل حال منها، سواء أكان افتراضًا أم تحققًا، ويتماهى مع مركز الوجود بما هو، ولذا أمكن اتخاذ الحال الإنسانى كأى حال آخر أساسًا للتحقق بالهوية الأسمى. وبهذا المعنى وبفضل ذلك التماهى يمكن القول بأن بيروشا يسكن فى مركز الإنسان الفرد، أى فى نقطة تقاطع الإشعاع الروحى مع نطاق الإمكانات الحيوية التى تُشَكِّل النفس الحية جيفاتما[50].

ثم إن بودهى شأنه شأن كل ما ينبثق عن قدرات براكريتى يشارك فى تكوين الجونات الثلاث، ويفسر هذا السبب الذى يبدو من منظور المعرفة المخصوصة فيجنانا فى نطاق الوجود الكلى متماهيًا مع الثالوث الربانى تريمورتى،

ويُدرَكُ ماهات على صورة أرباب ثلاثة، بمعنى الأوجه الثلاثة للنور، فهذا هو المعنى الأصلى للكلمة السنسكريتية ديفا، والتى اشتقت منها الكلمة اللاتينية *Deus* بمعنى رب[51] وهى المعنى المكافئ لها تماما، وذلك بتأثير الجونات الثلاث، حيث إنه تجلٍ لا ينقسم 'مورتى' فى أرباب ثلاثة، أما فى المقام الكلى فالرب هو إيشفارا، وليس بذاته بل بتجليه الثلاثى فى إهاب براهما وفيشنو وشيفا الذين يمثلون التجلى الثلاثى تريمورتى، ولكنه يُنظَرُ إليه منفصلا، وهو أمر عرضى تماما، وينتمى إلى المخلوقات الفردية دون أن يكون فردًا بذاته، حيث يصلها بإمكانية المشاركة فى الصفات الحسنى، أى فى طبيعة الإنسان الكامل ذاتها، وهى مبدإ الوجود بكامله[52].

ومن السهل أن نرى بودهى وعلاقاته المناظرة بأول الوجهين فى الثالوث براهما وشيفا فى هذا السياق، وقد جاء ذكره فى بهاجافاد جيتا أن بيروشاالخالد هو

---

[50] ومن الواضح أننا لا نشير فى هذه الحالة إلى النقطة فى الرياضة، ولكن إلى ما يمكن أن يبدو بالتشاكل كنقطة رياضية، ونسميها بالنقطة الميتافيزيقية شرط ألا يثير هذا التعبير أى ارتباط بفكرة 'الموناد' عند لايبنيتز، ذلك أن جيفاتما ليس إلا تجليا عَرَضيا خاصًا لآتما حتى إن وجوده منفصلا لا يعدو وهما، وسوف نطرح الرمزية الهندسية المشار إليها وما ترتب عليها فى عمل مستقل. راجع كتابنا رمزية الصليب حيث طرحنا هذه الرمزية بإسهاب.

[51] وسوف يؤدى استخدام كلمة *God* كما درجت عليه اللغات الغربية إلى أن يبدو عبثيا فى صيغة الجمع، سواء أكان من منظور الهندوسية أم المسيحية أم الإسلام، وقد أشرنا سلفا إلى أن مفهوم الكلمة الغربى والتوحيدى لا ينطبق إلا على إيشفارا فحسب فى وحدانيته التى لا تنقسم، فهو 'الإنسان الكامل' أيا ما كانت جوانبه التى تنتمى إليه بشكل ثانوى.

[52] مقتطف من ماتسيا بورانا، ولا نملك إلا ملاحظة أن بودهى له صلة بمفهوم لوجوس عند الإسكندريين.

إيشفارا ذاته الذى يعبر عنه ثالوث تريمورتى فى الصيغة المتجلية، ونتحدث هنا بالطبع عن التجليات اللاصورية التى لا يشوبها أمر فردى، وقالت 'إن بيروشا موزَّعٌ على المخلوقات جميعا'. وقل مثل ذلك عن مقام الكون الأصغر، ويمكن أن يُنظَرَ إلى بودهى منسوبًا إلى الحق آتما ومنسوبًا إلى النفس الحية جيفآتما، وليست النفس الحية إلا انعكاسًا للحق فى الحال الفردى للإنسان، ولم يكن لذلك الانعكاس أن يوجد إلا بوساطة بودهى. ولنعد هنا إلى رمزية الشمس المنعكسة على الماء، فالشعاع هو بودهى كما أسلفنا، والذى يحدد تكوُّن الصورة فى الماء، وفى الآن ذاته توحده الصورة مع مصدره المتوهج.

ويمكن أن نرى البصيرة الفطرية بفضل تلك العلاقة الثنائية التى أشرنا إليها، وإلى هذه الوظيفة الوسيطة بين الربوبية والفردية، ورغم عدم الكفاءة المحتوم فى هذه الطريقة فى الكلام حين تنتقل من القدرة الكلية إلى الحال الفردى دون أن تكفَّ عن أن تكون ما كانت عليه أزلاً، فذلك الانتقال الواضح لا يتحقق إلا بالتقاطع مع نطاق مخصوص تشكَّلَ بشروط وجوده التى تُعَرِّفُ الشخصيةَ محل الاعتبار، ومن ثمَّ تنتج الوعى الشخصى أهانكارا المنطوى فى النفس الحيَّة جيفآتما. كما أسلفنا القول بأن ذلك الوعى هو فى المرتبة الثالثة من مبادئ سانخيا، والذى ينتج فكرة 'آهام أنا *ego*'، والتى اشتقت منها أهانكارا، وتعنى حرفيًّا 'خالقى *that which makes me*'، ذلك أن وظيفتها الصحيحة هى تأسيس الاعتقاد بالتفرد أبهيمانا، وهو ما يربو إلى قول 'أنا موجود *I am*' التى تنشغل بالظاهرى باهيا والباطنى أبهيانتارا، وهما على الترتيب غايات الفهم براتياكشا والتأمل دهيانا، وحاصل جمعهما هو اصطلاح 'هذا إيدام *this*' مفهومًا بعكس 'آهام أنا *me*'، وهو عكس نسبى تماما، ويختلف كلية عن دعوى الفلاسفة المحدثين عن 'الذات والموضوع'، أو عن 'العقل والأشياء'. وهكذا ينبثق الوعى الفردى مباشرة كصيغة مقيدة من مبدإ بصيرى، والتى تنتج بدورها المبادئ أو العناصر الأخرى التى تتعلق بالفردية الإنسانية. وسوف نتناولها فى الباب التالى.

8
العقل الباطن ماناس والجوارح العشر للحسِّ والفعل

تذهب سانخيا فى قائمة المبادئ التانمانترات بعد أهانكارا إلى وصف المبادئ الخمسة، وهى التعينات المبدئية اللطيفة، وهى بالتالى لاجسدانية ولا تدرك من ظاهرها، وتنتمى إلى مجموعة المنتجات المنتجة. وهى تحتوى بشكل مباشر على البهوتات الخمس وأعضاء الحواس، وتستقبل رد فعلها المحدد فى الحال المخصوص للوجود الإنسانى الفردى. وتعنى كلمة تانمانترا حرفيًّا 'مَهَمَّة'، وتعنى ماترا 'مقياس' أو 'تعين صورى' يحدد المجال الصحيح لكل وظيفة تاد أو تات بمعنى 'ذلك *that*'[53]، وتؤخذ هنا بمعنى ماهية الشيء الحقة مثل الكلمة العربية 'ذات' فى الحديث عن الوجود الكلى، ولكن ليس هنا متسع لتفاصيل هذا الموضوع. وسوف نلاحظ فحسب أن التانمانترات الخمس تتميز عن بعضها بأسماء الوظائف الحسية، وهى السمع شابدا واللمس سبارشا والنظر روبا بما فيه حاستا الشكل واللون ثم الذوق راسا والشم جاندها، ولا بد من النظر إلى هذه الصفات هنا باعتبارها مبدئية نسبيًّا فحسب و'لم تتطور بعد' إلى تخثرات، ذلك أنها لن تتجسد فى النطاق المحسوس من دون البهوتات، ويشاكل ذلك العلاقة بين التانمانترات والبهوتات فى مرتبتهما النسبية على غرار تشاكل العلاقة بين الجوهرين 'الفاعل والقابل'، حتى ينطبق اصطلاح 'الجواهر الأولية *elementary essences*' بدقة على التانمانترات[54]. وتترتب البهوتات الخمسة بحسب تراتبها فى الإنتاج والتجلى، وهو ترتيب يوازى ترتيب التانمانترات كما تقدم حيث إن كل ملكة حسية يقابلها عنصر مادى، وهى الأثير أكاشا والهواء فايا والنار تيجاس والماء آب والتراب بريذفو أو بريذفى، وتقوم من هذه العناصر كافة التجسدات المتجلية.

وتقع مجموعة المنتجات غير المُنتجة فيما بين التانمانترات والبهوتات فى أحد

---

[53] ويجب مراعاة أن كلمتى تات ودات متساويتان صوتيا، ويسرى الأمر ذاته على الكلمة الإنجليزية *that*، والتى لها بهما شيء من شبه.

[54] وتشبه التانمانترات فى هذا المعنى ما ذهب إليه *Fabre D'Olivet* فى ترجمته لسفر التكوين *The Hebraic Tongue Restpred* فى استخدامه اصطلاح 'العنصرة أو التشيؤ المُدْرَك *intelligible elementization*'.

عشر ملكة فردية تنبثق من أهامكارا، وتشارك جميعها فى التانماترات الخمس، وعشرة منها ظاهرة منها خمسة للحواس وخمسة للفعل، أما الحادية عشرة التى تتعلق بكلتا المجموعتين فهى ملكة العقل الباطنة ماناس، وهى مرتبطة بأهانكارا مباشرة[55]، وعلينا أن نُرجع الفكر الفردى إلى ماناس الذى ينتمى إلى المقام الصورى، وينطوى على العقل *reason* والذاكرة *memory* والخيال *imagination*[56]، وليس مما انطوى فى العقل المتعالى بودهى، وصفاته كافة لاصورية بالضرورة. ومن المفيد أن نلاحظ فى هذا الأمر بما يسرى على أرسطو كذلك أن العقل المحض من مقام متعالٍ ويمكن أن يصل إلى المعرفة الكلية باعتبارها غايته الطبيعية، وهذه المعرفة ليست جدلية بل هى تنبثق مباشرة وعلى الفور من البصيرة الفطرية. وحتى نجتنب سوء الفهم نضيف أن البصيرة لا شأن لها بتاتًا بما يسمى 'حدس *intuition*' من المقامين الحسى والحيوى، وهو الذى يلعب دورًا رائدًا فى النظريات المناهضة للميتافيزيقا عند فلاسفة محدثين بعينهم. أما عن تربية الملكات عند الفرد فيكفى الرجوع إلى براهما سوترا التى تقول،

> تتنامى البصيرة أو العقل الباطن وكذلك جوارح الحس والفعل فى سياق التجلى، ومن ثم تُستعاد إلى نطاق اللامتجلى بتتابع عكسى للتنامى،[57] باستثناء البصيرة، والتى اكتمل نموها فى المقام اللاصورى قبل التعينات الصورية الفردية بأى شكل كان. أما عن تجليات بوروشا أو آتما فى حدود اعتباره شخصية فرد بعينه فليس انبثاقه ميلادًا حتى بأوسع معنى للكلمة[58]، ولا هو إنتاج بمعنى أن هناك بداية لوجوده الواقعى كما هو حال كل ما يصدر عن براكريتى. ولا يملك المرء أن يصفها بأية محددات مما نصف به أحوال الوجود حيث إنها فى تماهيها مع براهما الأسمى الذى بلا صفات نيرجونا وليس براهما ساجونا أى إيشفارا، تستقى من جوهره اللانهائى[59]

[55] راجع مانافا دارما شاسترا أى 'قانون مانو' 1، 14-20 فيما يتعلق بمنتجات هذه المبادئ.

[56] ولا شك أن ذلك كان المعنى الذى قصد إليه أرسطو حينما قال إن الإنسان كفرد لا يفكر بدون الصور، أى الأشكال.

[57] ونذكر القارئ أن التتابع المذكور ليس فى مقام التتابع الزمنى بأى شكل كان.

[58] ولا يمكن واقعيا أن نطلق اسم 'ميلاد' أو 'موت' على نهاية أية دورة كانت، أى إن الوجود قائم فى أية حالة من التجلى وليس فى حال الإنسان فحسب كما سيتضح فيما يلى، فالتحول من حال إلى آخر هو فى الآن ذاته ميلاد وموت بحسب العلاقة بين الحال السابقة والحال اللاحقة.

[59] حينما تستخدم كلمة 'جوهر *essence*' بشكل استعارى فإنها لا تعنى معادلا تصحيحيا 'للجوهر

بما يعنى تحققها بصفات ربانية بشكل افتراضى على الأقل وحتى واقعيا، ناهيك عمّن تنزه عن كل الصفات أيا كانت، حيث نتأمل هنا فى براهما الأسمى نيرجونا، وليس فى براهما الموصوف ساجونا، أى إيشفارا[60]، فهو فعَّالٌ من حيث المبدإ فحسب، أى 'بلا عمل *actionless*'[61]، فهذا العمل كاترِيفا ليس جوهريًّا ولا كامنًا فيه، ولكنه حادث وعرضى، ومنسوب إلى حال التجلى المخصوص فحسب، مثلما يتناول النجار قادومه وأدواته ثم يضعها جانبًا ويستمتع بالسلام والسكينة، فكان هو آتما فى توحده مع أدواته، والتى تتنامى فيها جوارحه المبدئية فى كل حال من أحوال التجلى، والذى ليس إلا تجليًا لتلك الجوارح فى الأعضاء الجسدية التى تناظرها. وهو فعَّالٌ رغم أن ذلك الفعل لا يؤثر على طبيعته الذاتية، حينما يضعها جانبا ويستمتع بالسلام والسكينة فى 'اللاعمل *inaction*' الذى لم يبرحه مطلقا[62].

ويبلغ تعداد ملكات الحسّ والفعل أحد عشر، ويشار إليها باصطلاح برانا وهى بودهيإندرياس أو جنانإندرياس، أى أدوات المعرفة فى نطاق مجالها المخصوص، خمسة منها لجوارح الفعل كارميندرياس وملكة العقل الباطنة ماناس، ولو أصبح التعداد ثلاث عشر فإن اصطلاح إندريا يرد بمعنى واسع جامع لكى يميز البصيرة فى ماناس بموجب جمعية وظائفه، وليس بذاتها بمدى ما تنتمى إلى المقام المتعالى، بل كتعيّنٍ نسبى مخصوص بالفرد، والوعى الفردى أهانكارا الذى لا ينفصل عنه ماناس وهو العقل الباطن بمعنى الكلمة، وما أسماه الفلاسفة المدرسيون *sensorium comune* بمعنى العقل العام. وحينما يُذكَرُ تعداد أقل عادة ما يكون سبعة،

……………………………

القابل *substance*'، ثم إن ما يحتكم على أية معادلة من أى نوع كان ليس لانهائيا. وقل مثل ذلك عن كلمة 'طبيعة' حين يقصد بها الوجود الكلى وحتى ما وراء الوجود، فإنها تفقد معناها الاشتقاقى تماما بما فيه 'المصير *becoming*' الذى تنطوى عليه.

[60] ويسمى الاتصاف بالصفات الربانية فى السنسكريتية آيشفاريا مما يشكل صرفيا معنى 'اشتراك الطبيعة *connaturality*' الحقيقى فى إيشفارا.

[61] وقد أصاب أرسطو كذلك فى توكيد أن المحرك الأولانى لكل الأشياء أو هو مبدإ الحركة لابد أن يكون ساكنًا، أى 'بلا عمل *actionless*'.

ومن ناحية التفسير القرآنى والصوفى فهو سبحانه 'فعَّالٌ بالمشيئة' فحسب، فإن شاء قال للشيء كن فيكون، وبناء العالم موكول إلى ملائكة يفعلون ما يؤمرون. التحرير.

[62] براهما سوترا 3،11. 14-17 و 33-40.

فإن الاصطلاح ذاته يستخدم فى حدود أضيق، فهناك سبعة أعضاء حسية هى العينان والأذنان والمنخاران واللسان، ونحن فى هذه الحالة نتحدث عن الجوارح السبعة فى الرأس فحسب، أما الملكات الإحدى عشرة المذكورة التى تسمى إجمالا برانا، فليست مجرد تعديلات بسيطة على موخيابرانا أو مبدإ الفعل الحيوى، مثل التنفس والتمثيل الناشئ عنه، بل هى مبادئ متمايزة من منظور الفردية الإنسانية المخصوص[63].

ويعنى اصطلاح برانا فى أوسع معانيه قبولا 'النَفَسُ الحيوى *vital breath*'، ولكنه فى بعض المتون الفيدية يعنى وصف شىء فى إطار المعنى الكلى *universal sense*، يتماهى مع براهما ذاته، مثل قولهم إن كافة الملكات فى حال النوم العميق سوشوبتى تنداح فى برانا، حيث 'إن المرء ينام بلا أحلام، فإن مبدأه الروحى يتوحد مع براهما، والذى يتعلق به آتما[64]، وهذه الحالة فيما وراء التمايز ولذا يصبح فوق شخصى حقا، ولذا كانت كلمة سفابيتى بمعنى 'ينام' تترجم إلى *swam aoito bhavati* أى إنه حرفيًّا 'قد دخل فى ذاته *Self*'[65].

أما عن مصطلح إندريا، فيعنى 'القوة' كما أنها تحمل المعنى الأولى لكلمة 'مَلَكَة'، ولكنه صار بتمديده يعنى المَلَكَةَ والعضو المرتبط بها معا، واللتان تُعدَّان أداة واحدة سواء أكانا للمعرفة بودهى أو جنانى أم للعمل كارما. والأدوات الخمس للحس هى السمع شروترا واللمس تفاج، والبصر جاكشوس، والذوق راسانا والشم جهرانا. وقد رتبت هنا بأولوية تنامى الحواس، وهى مناظرة للعناصر الخمس بهوتات، إلا أن تفسير ذلك التناظر يستلزم الدخول فى شرح أحوال الوجود الجسدانى بالكامل، وهو ما يستحيل فى سياقنا هذا. وأدوات الفعل الخمس هى أعضاء الإخراج بايو والتناسل أوباستا واليدان بانى والقدمان بادا، وأخيرًا الصوت أو اللسان فاش[66]، وهى تأتى العاشرة فى الترتيب. ولابد من اعتبار أن ماناس هو المبدإ الحادى عشر، والذى ينجز بطبيعته وظيفة مزدوجة حيال الفهم والعمل معا،

---

[63] براهما سوترا 11،4 1-7.

[64] حاشية على براهما سوترا لشانكارا شاريا 111، 2.7.

[65] تشاندوجيا أوبانيشاد، *VI*. 8، 1. ومن نافلة القول أن التفسير فى هذه الحالة راجع إلى منهاج نيروكتا وليس مجرد اشتقاق صرفى.

[66] وتكافئ كلمة فاش *vash* دلاليا كلمة *vox* اللاتينية.

ويشارك فى خصائص كل منهما بحيث يُمركزهما فى ذاته[67].

وتميّز سانخيا فى هذه الملكات والأعضاء التى تتعلق بها ثلاثة عشر وظيفة لمعرفة نطاق الفردية الإنسانية، منها ثلاث وظائف للعقل الباطن ماناس، فغاية العمل ليست العمل ذاته إلا بما يتصل بالمعرفة، وعشرة وظائف ظاهرة، ويُكنى عنهما بالحراس الثلاثة والبوابات العشرة، ويكمن الوعى فى الحراس وليس فى البوابات حينما يُنظَرُ إليها كل على حدة. فالحواس تستوعب وأعضاء الفعل تقوم بالعمل، فأولهما 'مُدخلٌ' وثانيهما 'مُخرَجٌ'، ونجد هنا مرحلتين متتابعتين ومتكاملتين، وحركة أولهما زهرية وحركة الأخرى مركزية طاردة، وما بين المرحلتين يقوم العقل الباطن ماناس بالفحص، ويقوم الوعى الشخصى أهانكارا بالتطبيق الفردى، أى إن الاستيعاب يُهضم فى 'الأنا' التى تصبح تعديلا ثانويًّا منه، وينقل العقل الباطن وهو بودهى المحض معطيات الملكات الأسبق إلى المقام الكلى *universal*.

---

[67] مانافا دارما شاسترا 11، 89 -92.

9

حُجُب ’الذات‘، أو الوظائف الحيوية الخمسة فايو

ترى الفيدانتا أنه عندما يتجلى بوروشا أو آتما فى الهيئة الإنسانية الفردية جيفآتما، فإنه يحتجب فى متتالية من ’الحُجُب كوشات‘، أو هو نتابع من الوسائل التى تمثل طائفة من التجليات، وسوف يكون من قبيل الخطإ أن نقارن هذه الحُجُب ’بالأجساد‘ حيث إن الأجساد لا تنتمى إلا لمقام التجليات المنظورة فحسب، ومن المهم أن نلاحظ أنه لا يمكن القول بأن آتما يُمكن أن يُحتوى فى مثل تلك الحجب حيث إنه بطبيعته لا يقبل تحديدًا ولا قصرًا بأى من تجلياته أيًّا كانت[68].

وأول هذه الحُجُبِ أناندامايا كوشا[69]، وليست إلا مجمل إمكانات التجلى التى ينطوى عليها آتما فى ذاته و’فى واقعية ثباته‘ على الحال القديم اللاامتمايز. وتوصَف بأنها ’مصنوعة من الرضوان أناندا‘ لأن الذات تحيا فى رضوان وجودها، ولا تتمايز بأى شكل عن الذات *Self* بما هى، وهى أسمى من الوجود المقيد الذى يحتاج إلى وجودها فهى فى مقام الوجود المحض، ولذا كانت من خصائص إيشفارا[70]، ونحن نتحدث إذن عن المقام اللامتجلى، ولا يجوز القول بأن هذا الحجاب يتعلق بالتجلي المنظور إلا إذا كان الوجود منطويًا فيه، وبمدى ما كان يمثل المبدإ الذى يحتويه، فيمكن القول بأنه يمثل المبدإ أو الصورة السببية كارانا شاريرا، والذى سوف يتحقق فى المراحل التالية.

ويتشكل الحجاب الثانى فيجنانامايا كوشا بالنور المنعكس مباشرة بالمعنى المفهوم عن المعرفة الكلية جنانا[71]، ونتكون من خمسة ’معانٍ أولية تانماتارا‘ تُفهم

---

[68] تايتيريا أوبانيشاد 11. 8 .1، وترجع تسمية الحُجُبِ المختلفة إلى ’الذات *Self*‘ بحسب التجلى الذى تعلق به تلك الحجب.

[69] وتعنى اللاحقة أناندا ’مصنوع من‘ أو ’يحتوى على‘ بحسب ما تمَّ عنه الكلمة السابقة.

[70] وذلك فى حين أن الحُجُبَ الأربعة التالية لها يمكن أن تنطبق على جيفآتما، فالحجاب الذى يسمى أناندامايا لا ينطبق على إيشفارا فحسب بل وأيضا على براهما الأسمى باراماآتما، ولذا قيل فى تايتيريا أوبانيشاد 11. 5 .1 ’إن الذات الباطنة الأخرى آنيونتارا آتما التى تحتوى على الرضوان تختلف عما يحتوى المعرفة الخاصة فيجنانامايا‘. راجع أيضا براهما سوترا 1. 12-19.

[71] وتعنى الأداة ’فى‘ صيغة متميزة، وتُشتق كلمة جنانا من ذات الجذر الذى تشتق منه الكلمة اليونانية Γξισώv، كما أنها تشترك مع المصطلح اللاتينى *co-gnoscere*، وتعبر عن فكرة

بالعقل ولا تُدرَك بالحواس فى حالتها اللطيفة، وتنبثق من تواصل العقل الأسمى بودهى بالملكات المبدئية للإدراك، والتى تنبع بدورها بالترتيب عن التانماترات الخمس، والتى تتجسد ظاهريًّا فى الحواس الخمس الجسدانية للفرد[72]، أو ملكة التفكير التى تنتمى قصرًا كما شرحنا سلفًا إلى المقام الفردى الصورى، والذى يتنامى عن الإشعاع فى الصيغة التأملية للعقل الأعلى فى إطار حال فردى مخصوص. ويحتوى الحجاب الرابع برانامايا كوشا على الملكات التى تنبثق عن برانا أى 'النَفَسِ الحيوى *vital breath*،' والذى يعنى الفايوات الثلاث *vayus* التى تُشكلُ صِيَغ برانا، إضافة إلى جوارح الفعل والحس، والتى توجد مبدئيًّا فى الحجابين الأعلى والأسبق باعتبارهما ملكات 'مُدْرِكَةً'، وليس فى هذه المرحلة ما يمكن أن يكون 'عملا *action*' ولا فهما ظاهريًّا. ويُشكل اندماج الحجب الأخيرة فيشناناmaya و مانومايا و براناmaya الصور اللطيفة سوكشما شاريرا أو لينجا شاريرا بالتمايز عن الصور الكثيفة أو الجسدانية ستهولا شاريرا، وهكذا نلتقى ثانية بالتمايز بين صِيَغ التجليات الصورية التى أسلفنا الإشارة إليها فى عدة سياقات.

وتسمى الوظائف الحيوية الخمسة أو الأعمال فايوهات أو أهواء رغم أنها ليست هواءً ولا ريحًا، وهو المعنى العام للهواء فايو *vayu* أو فاتا *vata* مشتقًّا من جذر 'ف ا' بمعنى 'يذهب *to go*' أو 'يتحرك *to move*'، ويعنى عادة عنصر الهواء، والذى تُعَدُّ الحركة أحد خصائصه[73]، حيث إنها تنتمى إلى المقام اللطيف لا المقام الجسدانى الكثيف كما أسلفنا، فهى صِيَغٌ من 'برانا أو النَفَسُ الحيوى *vital breath*' أو بشكلٍ أعمَّ إلى آنا *ana*[74] فيما يتعلق بالتنفس، وهى أولا النَفَسُ الذى يُعَدُّ تصاعديًّا فى مرحلته الأولية، أى برانا بالمعنى المنضبط، والذى يجتذب العناصر التى لم تتفرَّد بعد فى المناخ الكونى، ويعمل على مشاركتها بهضمها فى الوعى الفردى. وثانيًا النَفَسُ الذى يُعَدُّ تنازليًّا فى مرحلته التالية أى آبانا حيث تسرى هذه العناصر

....

'الإنتاج' أو 'الولادة'، إذ إن الوجود 'يصبح' ما يَعرِفُ، ويحقّقُ ذاته بتلك المعرفة.

[72] ونعنى بهذا التعبير أمرًا أشدَّ إيغالا فى الظهوروالتعيُّن عن الوعى الفردى، ويمكن القول بأنه ناتج عن اتحاد ماناس و أهانكارا.

[73] ونشير إلى الحاشية السابقة عن التطبيقات المختلفة لكلمة 'روح' العبرية التى تناظر الكلمة السنسكريتية فايو تمام المناظرة.

[74] ويظهر لنا جذر 'آ ن' مرة أخرى، والذى يطابق دلاليا معنى الكلمة اليونانية ζομευά بمعنى 'نفس' أو 'ريح'، كما يطابق الكلمة اللاتينية *anima* بمعنى 'نفس'، وهو المعنى الأصلى الصحيح لاصطلاح 'النفس الحيوى *vital breath*'.

فى الفردية. وثالثًا مرحلة وسيطة بين المرحلتين السابقتين فيانا *vyana*، والتى تحتوى على كل العمليات التبادلية التى تتمخض عن اتصال الفرد بالعناصر المحيطة، كما تنبع من الحركات الحيوية فى المنظومة الجسدية. ورابعًا الزفير أودانا، والذى يعكس النَفَس ويحوله فيما وراء الفردية المحدودة، أى إن الفردية تُختزل ببساطة إلى الصيغ التى تشيع بين الناس جميعًا فى نطاق إمكانيات الفردية الممتدة إلى خارجها من منظور تكاملها[75]. وخامسًا الهضم أو التمثيل الداخلى سامانا، وهو العملية التى يصبح بها الغذاء شطراً متكاملا مع الفردية[76]. وقد نصّت المتون بوضوح على أن المسألة ليست عمل عضو جسدى أو عدة أعضاء، ولكنها على الحقيقة تشير إلى التمثيل الحيوى بالمعنى الواسع وليس مجرد الوظائف الفسيولوجية المناظرة.

والخامس هو الحجاب الأخير، وهو الصورة الجسدية الكثيفة ستهولا شاريرا، وهو ما يناظر الصيغة الأوغل فى الظهور والتجلى للحال الإنسانى، وهو الحجاب الغذائى أنامايا كوشا، ويحتوى على العناصر الخمسة بهوتات التى تتكون منها الأجساد كافة. ويمثِّلُ العناصر المركبة من الغذاء آنا، وهى كلمة مشتقة من جذر 'أد' الذى يعنى 'الأكل'[77]، ويفرز الجزئيات الدقيقة التى تتبقى فى الدورة العضوية، ويُخرِجُ الجزئيات الخشنة باستثناء ما يستخدم منها فى بناء العظام. ونتيجة لذلك التمثيل تصبح المواد الأرضية لحمًا والسائلة دمًا والمواد القابلة للاحتراق دهنًا ونخاعًا والمواد الفسفورية أعصابا، فهناك موادٌ تسود فيها طبيعة عنصر أو آخر رغم أنها مبنية من العناصر الخمسة[78].

ويحتكم كل مخلوق عضوى يسكن جسدًا على ما يقارب درجة كاملة من النمو، فقد اجتمعت فيه الملكات الإحدى عشرة التى نوهنا عنها، وكما رأينا أيضًا أن تلك الملكات قد تجلت فى صورة منظومة الجسد بفعل ما يناظرها من أعضاء أفايا فاس، والتى تطلق على المقام اللطيف ولا تنطبق على المقام الكثيف إلا بطريق التشبيه والمشاكلة. ويقول شانكارا شاريا[79] إن هناك ثلاثة أنماط من

---

[75] ويجدر مراعاة أن كلمة 'زفير *expire*' تعنى 'إخراج الهواء فى التنفس' كما تعنى 'الموت' ويتعلق كلا المعنيين بالأودانا المقصودة.

[76] وردت فى براهما سوترا *II*،8،4-13 و تشاندوجيا أوبانيشاد *V*.19-23 و مايترى أوبانيشاد *II*، 6.

[77] وهذا الجذر هو ذاته الجذر اللاتينى *edere* كما أنه بشىء من التحوير جذر الكلمة الإنجليزية *eat* والألمانية *essen*.

[78] وردت فى براهما سوترا 11، 44، 21، و تشاندوجيا أوبانيشاد *IV*، 5، 1-3.

[79] حاشية على براهما سوترا *III*. 1. 20-21. راجع تشاندوجيا أوبانيشاد *VI* 3. 1.، وكذلك آيتاريا

الكائنات العضوية تميز عن بعضها البعض بصيغة توالدها، فهناك أولا جيفاجا أو جارايوجا ذوات الدم الحار *viviparous*، وهى الإنسان والثدييات الأخرى، وثانيًا آنداجا وهى الطيور والزواحف والحشرات *oviparous*، وثالثًا أوبيهجًّا التى تحتوى على الحيوانات والنباتات الأدنى، والحيونات متحركة والنباتات ساكنة، وعادة ما تنمو من بذرة فى الأرض *germiniparous*. وتقول الفيدا إن الغذاء آنا أى الخُضرة النباتية أوشادهى تولد فى الماء أيضا، فالمطر فارشا هو الذى يخصِّب الأرض[80].

أوبانيشاد *V*. 3. والأخيرة تذكر نمطا إضافيا رابعا على الأوبانيشادات الأسبق، وهو ما ولد من رطوبة حارة سفيداجا، إلا أن هذا النمط يمكن أن ينطوى فى نمط ما ولد من بذرة.

[80] راجع على وجه الخصوص تشاندوجيا أوبانيشاد *I*. 1. 2. التى تقول 'إن النباتات من أصل راسا الماء'، *V*. 6. 2.، فالغذاء آنا ينتج من المطر فارشا، وتعنى كلمة راسا حرفيا عصارة النبات *sap*، وهى فى الآن ذاته تعنى المذاق أو الطعم كما أسلفنا، وقد اشتق منها فى الفرنسية وما يناظرها فى الإنجليزية *seve* و *saveur* من جذر 'س ا ب' ذاته، والكلمة اللاتينية *sapere* بموجب التشاكل بين هضم الغذاء فى منظومة الجسد والإدراك المعرفى فى المنظومتين العقلية والبصيرية. ويحسن أن نعلم أن كلمة آنًّا تعنى أحيانا عنصر التراب، وهو آخر العناصر فى سياق التنامى، ومشتق بدوره من عنصر الماء الذى يسبقه مباشرة.

جهاندوجيا أوبانيشاد *VI*. 2. 4.

توحد الذات الجوهرى وتماهيها فى كل أحوال الوجود

ونحن بحاجة فى هذه المرحلة إلى توكيد أمر بالغ الأهمية، وهو أن كل ما تناولناه من مبادئ أو عناصر متمايزة عن بعضها تبدو كذلك من المنظور الفردى، إلا أنها كذلك من هذا المنظور فحسب، ولكنها على الحقيقة مجرد صِيَغٍ متجلية شتى 'للروح الكلى آتما *Universal Spirit*'. أى إنها تعبير عن إمكانيات جوهرية بعينها لآتما رغم عرضيتها وحدوثها، وهى بعض إمكانيات التجلى التى لا تتميَّز عن آتما من حيث حقيقتها الأساسية باعتبارها براهما ذاته، والذى 'لا تشوبه ازدواجية'، ولا وجود لشىء خارجها سواء أكان متجلياً أم لامتجلياً[81]. أضف إلى ذلك أن من يترك أمرًا خارج ذاته لا يمكن أن يكون لانهائيا، حيث تَحُدُّه تلك الأمور التى اقتصر عنها. ولذا كان العالم *World* بمعنى التجلى الكلى بأكمله لا يتميز عن براهما إلا بشكل وهمى، فى حين أن براهما متميزٌ مطلقًا عن كل ما فشا عنه[82]، أى عن العالم، ذلك أننا لا نملك أن نصنع له حدودًا بما نعرف عن العالم، وأن التجلى برمته ليس شيئًا بالقياس إلى لانهائيته.

وكما أشرنا فى مواضع أخرى إلى عدم التقابس ذاك باعتباره دحضًا شكليًّا لكل من 'وحدة الوجود *pantheism*' و'الفيضية *immanentism*' من أى نوع كان، وتؤكد بهاجافاد جيتا على الأمر ذاته بوضوح تام فى قول كريشنا 'إن كل الخلائق فىَّ ولست فيهم... فوجودى يحتوى كل ما وُجِدَ دون أن يكون هو ذاته فيهم، فلا وجود لهم إلا بى'[83]، ويجوز القول أن براهما هو الكل مطلقًا حيث إنه لانهائى، وأن كل شىء فى براهما ولكن لا شىء هو براهما حينما نتخذ منظور التمايز، أى إن صفاتها النسبية المقيدة ووجودها بما هو ليس إلا وهمًا من منظور الحقيقة الأسمى. وكل ما جرى قوله عن الأشياء لا يمكن أن ينطبق على براهما، فما

---

[81] وقد قال محيى الدين بن عربى فى 'كتاب الأحدية' المعنى ذاته. 'إن الله سبحانه وتعالى منزهٌ عن كل مقارنة أو عداوة أو تناقض أو معارضة'. كما أن هناك اتفاقا تاما فى هذا الشأن بين الفيدانتا والجوانية الإسلامية. [لم أجد نصًا للمعنى فى كتاب الأحدية، رجاء البحث. عمر]

[82] راجع رسالة شانكاراشاريا عن معرفة الذات آتما بودها، والتى سوف نقتبس عنها فيما يلى.

[83] بهاجافاد جيتا *IX* 4-5.

القول إلا تعبيرًا عن النسبية، وحيث إن هذه النسبيةُ وهميةُ فى الآن ذاته فكل التمايزات وهميةً بالقدر ذاته، ذلك أن أحد شقيها يتلاشى أمام وجه الآخر، وما من شىء بقادر على أن يتصدى كمعادلة تصحيحية *correlation* مع اللانهائى. وكل شىء فى براهما من حيث المبدإ فحسب، لكن ذلك أيضًا هو ما يشكِّلُ حقيقته الأصولية، وهذا هو ما لا يصحُّ أن يَغْرُبَ عن النظر لو كان مقدرًا لنا أن نفهم ما يلى[84].

ليس هناك تمايزٌ محمولٌ على تعيُّنات عرضية على شاكلة التمايز بين الفاعل والفعل والغاية منه ونتائجه يمكن أن يدحض الوحدة الجوهرية وماهية براهما كسبب كارانا وكنتيجة كاريا[85]. والبحر هو مياهه ولا يختلف فى الطبيعة عنها بأى شكل كان، ذلك أن الزَبَد والموج والرذاذ والقطرات وكلَّ التعديلات المحتملة التى تطرأ على المياه تختلف عن بعضها عندما ننظر إليها على انفراد، وسواء أكان فى تتابعها أم فى معيتها، ودون أن تكف عن أن تكون الشىء ذاته[86]. والنتيجة ليست إلا سببها جوهريًّا رغم أن السبب أكثر من النتيجة، وبراهما واحد كالوجود ولا ثانى له، فهو المبدإ الأسمى، وليس منفصلا بأية محددات عن تعديلاته الصورية واللاصورية، وهو آتما فى كل

---

[84] وسوف نقتبس هنا من متن طاوىّ يعبر عن الفكرة ذاتها 'لا تبحث عن أين كان المبدإ فى هذا أو ذاك، فهو فىً كل الكائنات، ولذا نطلق عليه صفات الأعظم والأسمى والأكمل والكلى والجامع... وهو الذى جبل الموجودات بوجودها فلا يصح أن تنطبق عليه القوانين التى تحكمها. وهو من خلق كل شىء بقدر وحدَّه فى حدود، لكنه لا حدود له ولا نهاية... أما التجلى فإن المبدإ ينتج تتابعاتٍ مراحله، ولكنه ليس ذلك التتابع ولا هو يشارك فيه. وهو صانع الأسباب والنتائج أو الغايات الأولى، ولكنه ليس الأسباب ولا النتائج، مضمرةً ومتجلية، وهو صانع البناء والتحلل فى الموت والميلاد والتحولات، ولكنه ليس هو البناء ولا التحلل. وهو فى كل الكائنات بتحديد المعايير، ولكنه ليس متماهيا معها، فهو لا متمايز ولا محدود.'.

كتاب تشوانج تزو، باب 22.

[85] وبراهما يُسمى السبب كارانا باعتباره منزهًا عن الوصف نيرجونا، وتُسمَّى النتيجة كاريا باعتبارها موصوفا بوجه أقنومى ساجونا، والأول هو الأسمى بارابراهما، والثانى هو غير الأسمى أبارابراهما أو إيشفارا، ولكن لا ينتج عن ذلك بحال أن يتحول براهما عن لاإثنينيته أدفايتا، 'فغير الأسمى' ذاته ليس إلا وهما بالقياس إلى 'الأسمى'، مثلما تكون النتيجة قياسا إلى السبب وإن كانت على الحقيقة لا تميز عنه، ويحسن مراعاة أن بارابراهما وأبارابراهما لا يصح أن تترجما إلى 'براهما الأسمى' و'براهما الأدنى' على الترتيب، فهذا التعبير يفترض مقارنة أو تصحيحا لا يمكن أن يوجد.

[86] وتبين هذه المشابهة بين براهما والبحر إن براهما هنا هو احتمالات الوجود الكلى، والتى هى المطلق فى إمكانات بعينها.

حال من الأحوال، وآتما ذاته هو الحال المنزه عن القيود وليس غيره[87]. والأرض ذاتها تنتج ماسًا ومعادن نفيسة أخرى من بلُّور وحجر، كما تنتج رهطًا من المواد التى لا قيمة لها، والتربة ذاتها تُنتجُ تنوعًا من النبات والأوراق والزهور والفاكهة، وهى غذاء يتحول فى المنظومات الحيوية إلى دماء ولحم وشعر وأظافر. وكما يتخثرُ اللبن ويجمدُ الماء دون أن يغير ذلك من طبيعتهما، فكذلك يعَدِّلُ براهما ذاته بطرق شتى فى الكثرة التى لا نهاية لها فى التجلى الكلى، ودون معونة أداة ولا أى شىء آخر، ودون أن تتأثر ماهيته بأىِّ من آثاره رغم أن كل شىء يوجد نتيجة تعديلاته[88]. وهكذا يغزل العنكبوت شبكته من مادته ذاتها، وتتخذ الكائنات اللطيفة صورًا لاجسدانية شتى، وينمو اللوتس من بِرْكَة إلى أخرى دون أعضاء تُحرِّكُهُ. فبراهما لا ينقسم ولا يتجزأ، وليس مجمل كليته هى التى تتنوع فى مظاهر الدنيا رغم وحدانيته أو بالحرى 'لاإثنينيته'، ولكن يُنظَرُ إليه من حيث التمايز أو التفاضل، أى باعتباره ساجونا أو سافيشيشا، ذلك أنه ينطوى فى ذاته على كل الإمكانات دون أن تكون أجزاءً منه[89].

وتتجلى فى نفس الفرد تغيُرات متنوعة أثناء الحلم، وهو يُدرك فى هذه الحالة الغايات الباطنة من التجليات اللطيفة[90]، وتتلبس فيها أشكال تخيلية

[87] وهذه هى صيغة 'الهوية الأسمى' بأوجز مقال ممكن.

[88] ولا يصح أن ننسى أن هذا المقام يفوق التمايز بين بيروشا وبراكريتى، وأنهما يتوحدان فى الوجود، وهو مما يستدعى انضواءهما فى براهما الأسمى ذاته، فيبدوان شطرين متكاملين من المبدإ لو جاز التعبير، وانفصالهما إلى جانبين ليس إلا أمرًا نسبيًّا بما يتفق مع قدراتنا على الفهم فحسب، فتعديلاتهما تشاكل براكريتى، ونطاق هذه التعديلات يشاكل بيروشا، وسوف نلاحظ أن بيروشا يقترب بشكل أعمق وأكفأ إلى ثبات الحقيقة الأسمى عن براكريتى، ولذا كان براهما ذاته بيروشاآتما، فى حين أن براكريتى ليست إلا شاكتى بيروشا، أى إنها 'إرادته الفعالة' أو بالحرى هى 'كلية قدرته *omnipotence*'، وهى 'الفعل بلا عمل *actionless activity*' الذى يستحيل إلى قابلية سلبية فى تجلياته، أضف إلى ذلك أن نقل هذا المفهوم إلى ما وراء الوجود لا يجرى فى إهاب 'الجوهر الفاعل' و'الجوهر القابل' اللذين نعالجهما بل إلى اللانهائية والإمكانية، أو هى 'خيين *Khien*' بمعنى 'الكمال الفاعل *active perfection*' و'خووين *Khouen*' بمعنى الكمال القابل *passive perfection*'، واللذان يتماهيان مع الكمال بالمعنى المطلق.

[89] وكذلك الحال فى الجوانية الإسلامية حيث تشتمل الوحدانية على كافة أسرار الربوبية، 'فهى تردد سطح المطلق بأوجهه التى لا تُحصى، والتى تكبِّر صورة كل مخلوق وتعكسها بشكل مباشر'، ويشاكل هذا السطح مايا فى أسمى معانيها، أى إنها شاكتى براهما أو 'كلية قدرة' المبدإ الأسمى، وكذلك الأمر فى القبالة اليهودية حيث تعنى أول الأسفار العشرة كيثير 'رداءً' لعين سوف، أى المطلق أو اللانهائى.

[90] وتُقدم التعديلات التى تظهر فى الأحلام أشد التشاكلات إدهاشًا لتعدد أحوال الوجود،

تناظر الصيغ المختلفة للتجليات الصورية فيما عدا الصيغة الجسدانية، ودون أن تُغير من وحدتها، وتُعَدُّ هذه الأشكال التخيلية مايافيروبا عرضيَّة تمامًا ولا تنتمى إلى المخلوق الذى يتخيلها، ولذا لا يتأثر بهذه التعديلات الواضحة[91]. ويراهما كلِّى القدرة حيث إنه ينطوى على كل شيء من حيث المبدأ، وقادر على فعل كل الأعمال رغم أنه 'بلا فعل *actionless*'، ودون الاستعانة بعضو أو أداة من أى نوع كان، وهو إذن بلا دافع ولا غاية على شاكلة الأفعال الفردية، اللهم إلا مشيئته التى لا تتمايز عن كلية قدرته *omnipotence*[92]، ولابد أن تُعزى إلى صِيَغ الكون الكلى. ولا يجوز إسناد أية تمايزات عرضية إليه كما يجرى على مستوى الحالات الفردية، ذلك أن كل مخلوق فرد يتعدَّل أثناء تنميته لإمكاناته بمرجعية طبيعته ذاتها[93]، وهكذا توزع السحابة المطيرة أمطارها بلا تحيز، ودون اعتبار للنتائج الاجتماعية التى تتمخض عنها تلك الظروف الثانوية، ويعمل هذا المطر المُخَصِّب على نمو بذور متنوعة بطرق مختلفة، فينتج تنوعًا من النباتات بحسب أنواعها وبموجب الاحتمالات التى تتصف بها طبيعة تلك البذور[94]. وتكمن كل صفة من صفات السبب الأول

....

ونتوى أن نتناول هذه النظرية الميتافيزيقية بشكل أكثر اكتمالا.

وقد أنجز الشيخ هذا المشروع فى هذا الكتاب. *SP.*

[91] ويمكن أن نعقد مقارنة ملفتة للنظر بين هذا المنظور وبين تعاليم أحبار الكنيسة الكاثوليكية خاصة القديس توما الأكوينى فى موضوع الصور التى قد تتخذها الملائكة، خصوصا وأن المنظورين مختلفان بشكل طبيعى. وسوف نتذكر كذلك أننا قد أشرنا فى موضع سابق إلى أن كل ما يُقال فقهيا عن الملائكة يمكن أن يُقال ميتافيزيقيا عن أحوال الوجود الأعلى.

[92] فهى شاكتى أو كلية قدرته التى نوهنا عنها فى الحواشى السابقة، كما أنها ذاته العلية باعتبارها كلية الإمكان *Universal Possibility*، ثم إن شاكتى ليست إلا جانبا واحدا من المبدإ، ولو كانت متميزة عن المبدإ حتى يمكن الاعتبار فيها 'على حدة' فليست فى هذه الحالة إلا ماهاموها أى الوهم الأعظم، أى مايا بمعناها الدانى أو الكونى فحسب.

[93] وهى فكرة دارما التى مؤداها 'الاتساق مع الطبيعة الجوهرية للكائن' فى تطبيقها على النظام الكلى بكامله.

[94] يالأستاذى... يالأستاذى! لقد كان يحكم على الحياة بأكملها ولكنه لم يكن يعتقد أنه قاض، تتسع بركته للحياة بأكملها، ولكنه لم يكن يرى نفسه مباركًا، كان أقدم عمرا من القدم، لكنه لم يكن كهلا، وكان يحتوى السماء ويحمل الأرض ويصنع كل شيء ولكنه لم يكن صانعا، وما تجوالى فى الحياة إلا من فضله'. كتاب تشوانج تسو، الباب السادس.

ولا يجوز أن يقال عن المبدإ إنه أصل كل شيء فحسب، وأنه يؤثر على كل شيء فى حين يظل لامباليا. نفس المرجع. الباب الثانى والعشرين.

إن المبدأ لامبالٍ ولامتحيز، ويترك كل شيء يتبع سيرورته دون أن يؤثر عليه. ولا يدَّعى لنفسه لقبًا من أى نوع كان، ولا يعمل شيئا، وحين لايعمل شيئا فقد عمل كل شيء. نفس المرجع، الباب الخامس والعشرين.

فى براهما، رغم أنه ذاته بلا صفات[95].

فما كان وما يكون وما سوف يكون ليس إلا آوُمكارا، وهو الكون الكلى مبدئيًّا فى تماهيه مع براهما، ولذا يُرمز له المقطع المقدس آوُم *Om*، وكل ما لم يكن واقعًا فى قهر ثلاثية الزمن من ماض وحاضر ومستقبل تريكالا، هو بدوره آوُمكارا. وحقًّا يكون آتما هو براهما بالنسبة إلى أحوال التجلى المختلفة، وله أقدام أربعة بادا، وكل هذا هو براهما[96].

وينبغى أن نفهم 'كل هذا' فى اطراد المتون التى سوف نطرحها لاحقا، والتى تشير إلى الصيغ المختلفة للمخلوق الفرد فى كليته، أضف إلى ذلك الحالات اللافردية للكائن بكامله، وهى التى أشيرَ إليها سلفًا بأحوال آتما، رغم أن آتما لا يتكيَّف بشروط أيًّا كانت ولم يكفَّ مطلقًا عن يكون كذلك.

---

[95] إننى أنا الذى خلق الكون الكلى و لا حظَّ لى فى الصور المحسوسة أيًّا كانت،... صمدى فى قدرتى الخالقة، وهى شاكتى التى تسمى هنا براكريتى فى علاقتها بالتجلِّى، وأخلق الخلق وأعيد خلقه فى الدورات كافة، ودون تحديد غاية بعينها، وبمجرد قوة الخلق فحسب. براهما سوترا 11 .113-37، وبهاجافاد جيتا *IX*. 4-8.

[96] ماندوكيا أوبانيشاد 1، 1-2 .

11

أحوال آتما فى الكائن الإنسانى

وسوف نبدأ الآن دراسةً أكثر تفصيلا للأحوال المختلفة للفرد الذى يعيش فى صورة حية، والتى تتضمَّن كما أسلفنا الصورة اللطيفة سوكشاما شاريرا أو لينجا شاريرا، والصورة الكثيفة أو الجسدانية شولا شاريرا. ولا يصحُّ الخلط بين الأحوال المخصوصة التى يتميز بها الفرد عن باقى الأفراد، ولا صلة لها بمكوِّنات الشروط المُحَدِّدَةِ لكل حالة من حالات الوجود على انفراد. فنشير فى هذا السياق إلى الأحوال المختلفة فقط، أو قل الصيغ التى تنتاب المخلوق بشكل عام أيًّا كانت طبيعته. ويمكن أن تُعزى هذه الصيغُ فى جملتها إلى التجليات الكثيفة واللطيفة معا، إذ تقتصر الأولى على الصيَغ الجسدية وتُشكل الثانية باقى الحالات التى تُكوِّن الشخصية الإنسانية الفردية. ونقصد ما يمكن أن يسمى حالات 'عارضة' تناظر كارانا شاريرا التى تنتمى إلى المقام اللامتجلى. ولازلنا نتحدث عن الوجود رغم أننا ذكرنا الحالات العارضة، كما أننا بحاجة إلى الاعتبار فيما وراء الوجود، وهو حالة مبدئية مطلقة منزهة عن القيود. وتُعَدُّ كل تلك الأحوال ميتافيزيقيًّا بما فيها ما ينتمى قصرًا إلى الفرد متعلقة بآتما أى الشخصية، ذلك أن آتما فحسب هو الحقيقة الأصولية للكائن، وسوف تستحيل أيها إلى وهم بمجرد محاولة فصلها عن آتما. وتُمَثِّلُ حالات الكائن المختلفة أيًّا كانت طبيعتها إمكانات آتما، ولذا يمكن الحديث عن الأحوال المختلفة التى يجد فيها المرء ذاته بالمعنى الحقيقى أحوالاً لآتما، رغم أنه لابد أن نفهَمَ أن آتما ذاته لا يتأثر بها بأى شكل ولا يفتأ مطلقًا منزهًا عن القيود، وبنفس درجة استحالة أن يتجلى بذاته رغم أنه المبدإ الجوهرى المتعالى لكافة صِيَغ التجليات.

وبصرف النظر عن حالة ما وراء الوجود التى سوف نعود إليها لاحقًا تتناظر الأحوال الثلاثة الأولى مع حالة اليقظة والتجليات الكثيفة، وتناظر حالة الحلم التجليات اللطيفة والنوم العميق، وهى الحالة 'السببية' اللاصورية. وعادة ما يصاحب هذه الأحوال الثلاثة حال رابع وهو 'الموت'، وحتى إنه يُضاف إليها حال آخر هو حال النشوة التأملية الذى يُعَدُّ حالا انتقاليًّا وسيطًا ساندهيا بين النوم

العميق والموت[97]، وبذات الطريقة التى يكون فيه حال الحلم وسيطًا بين حال اليقظة والنوم العميق[98]. إلا أن الحالين الأخيرين ليسا منفصلين عن بعضهما حيث إنهما لا يتمايزان جوهريًّا عن حال النوم العميق، والذى هو حقًّا حال فوق فردى كما نوهنا، حيث يعود الكائن إلى عالم اللاتجلى أو على الأقل إلى العالم اللاصورى.

إن النفس الحية جيفآتما تنسحب إلى حضن الروح الكلى آتما على الطريق الذى يؤدى إلى مركز الكائن حيث عرش آتما[99].

ويَرِدُ فى ماندوكيا أوبانيشاد وصف تفصيلى لهذه الأحوال، والتى أوردنا مفتتحها سلفًا باستثناء عبارة واحدة فى بدايتها، وهى 'إن آوُم مقطع صوتى ' أكشارا'[100] هو كل شيء كان، وتفسر كما يلى'. يُعبِّرُ مقطع آوُم عن جوهر الفيدا[101] بالرمز الإيديوجرافى لآتما. ويتكون هذا المقطع من ثلاثة حروف ماترات 'آ وُ م' حيث يندمج الحرفان الأولان فى حرف 'آُ' منصوبًا ممدودًا[102]، ونتكون من أربعة عناصر ليس رابعها إلا المقطع ذاته باعتباره تركيبيًّا من جانبه المبدئى، وهو 'مسكوت عنه أماترا' حيث إنه سابق لكافة التمايزات أكشارا، وقل مثل ذلك عن آتما الذى له 'أقدام أربعة بادات'، ورابعها هو آتما نفسه بصيغة مطلقة التعالى وليس حالة مخصوصة بعينها، ولذا لا يخضع لأى نوع من التشبيه. وسوف ننتقل الآن إلى تفسير المتن الذى أشرنا إليه عن كل حال من أحوال آتما بدءًا من مقامها الأخير وهو مقام التجلى، ومن ثم نعود إلى الحال الأسمى الكلى اللامتمايز.

---

[97] وتُشتَق كلمة ساندهيا من ساندهى وتترادف معها بمعنى نقطة التلاقى بين شيئين بمعنى أعم، كما نصف حالات الشروق والغروب بأنهما وسيطان بين الليل والنهار. وتعنى فى سياق الدورات الكونية وسطًا بين عصرين يووجا *Yuga*.

[98] راجع براهما سوترا *III*. 2. 10.

[99] راجع براهما سوترا *III*. 7- 8.

[100] وتعنى كلمة أكشارا اشتقاقيا 'مالا يذوب' أو 'مالا يتحطم'، وإذا كانت هذه الكلمة تشير إلى المقطع المقدس وليس الحرف الأبجدى فلأنها تعنى العنصر القديم الأصولى للغة، ثم إن كل جذور الأفعال أحادية المقطع، ويسمى جذر الفعل فى السنسكريتية دهاتو، وهى كلمة تعنى 'بذرة'، فرغم أنها حاملة لكل التعديلات المحتملة فى ذاتها فإنها بذرة حقا تلد فى تناميها اللغة بكاملها. ويجوز القول أن الجذر هو العنصر الثابت الحتمى فِى الكلمة، ويمثل طبيعتها الأصولية المعصومة، والتى يضاف إليها عناصر مختلفة تعبر عن العرضيات الحادثة أو التعديلات التى تجرى على الفكرة المبدئية.

[101] تشاندوجيا أوبانيشاد *I*. 1 و *II*. 23.

[102] ويتشكل الحرف المتحرك *O* فى السنسكريتية من حرفى *A* و *U* كما يتشكل الحرف المتحرك *E* من اتحاد حرفى *A* و *I*، كما أن الحروف المتحركة فى العربية هى 'أ ى و' أصوليا.

12

حال اليقظة فايشفانارا

والحال الأول هو فايشفانارا ، ومحله حال[103] اليقظة جاجاريتاستانا، والتى تتعاطى معرفة الموضوعات المحسوسة التى تخرج عن الذات، لها سبعة أعضاء وتسعة عشر 'فما' أو أداة، ومضمارها عالم التجليات الكثيفة[104].

ويبين اشتقاق كلمة فايشفانارا أن دلالتها مكافئة لما نسميه 'الإنسان الكامل *the Universal Man*'، منظوراً إليه خصوصاً من حيث حالة نموه الكامل فى التجليات وخصائص ذلك النمو. ويظهر هنا مدى محدودية هذا الاصطلاح فى انطباقه على حال واحد فحسب، وعلى الأمور الأكثر ظهوراً بين كل الأمور التى تتشكل منها التجليات الكثيفة فى عالم الجسدانية، إلا أن هذا الحال المخصوص يمكن أن يُتَّخَذَ رمزًا للتجليات الكلية، فهو عنصرٌ من عناصرها، إذ يتعين على الإنسان أن يُمَثِّلَ نقطةُ انطلاقٍ للتحقق بأى معنى كان، ويكفى إذن كما هو حال كل الرمزيات أن نفرض التحول المناسب بالمدى الذى يمكن تطبيقه. ويمكن أن يتعلق الحال المقصود بالإنسان الكامل بهذا المعنى فحسب، ويُوصَفُ بأنه 'جسد الإنسان الكامل'، ويُدرَكُ بالتشاكل والتشبيه بجسد الإنسان الفرد، وهو تشاكل بين 'الكون الأكبر أدهيديفاكا' و'الكون الأصغر أدهياتميكا' كما أوضحنا سلفًا. ويتماهى حال اليقظة فايشفانارا بالذكاء الكونى فيراج بالمدى الذى يحكم العالم الجسدانى ويوحده فى اكتماله. وأخيرًا يعنى فايشفانارا كذلك 'ما كان مشاعًا بين الناس جميعًا'، وهو ما يعنى الجنس البشرى بطبيعته الخاصة، أو هو بالحرى 'عبقرية الجنس البشرى'[105]، أضف إلى ذلك ما يجدر ملاحظته من أن الحال الجسدانية شائعة بين

---

[103] ومن الواضح أن هذه الكلمة وما يشاكلها من التعابير مثل موئل وموطن ...إلى آخره لابد أن تفهم رمزيا واستعاريا فى سياق طرحنا هذا وليس حرفيا، أى إنها تستخدم على سبيل الإشارة وليست ظروف مكان، بل هى صيغ من الوجود. وقد انتشر استخدام الرمزية المكانية على نطاق واسع، وهى حقيقة تفسرها الطبيعة الفعلية للأحوال التى تحكم الحقيقة الجسدانية للفرد، وتملى الاصطلاحات التى تعبر بالضرورة عن أحوال الوجود الأخرى بالمدى الممكن. واصطلاح ستانا *sthana* له مكافئ تام فى كلمة *state* و *status*، كما يظهر الجذر *stha* فى اللاتينية فى جذر *stare* ومشتقاته تناظر المعانى الهندوسية تمام المناظرة.

[104] ماندوكيا أوبانيشاد *I*. 3.

[105] ويُعتبر نارا أو نرى الإنسان كفرد ينتمى إلى الجنس البشرى، فى حين تعنى مانافا الإنسان كمخلوق مفكر، أى إنه موهوب بملكة العقل، والتى هى الصفة الجوهرية الكامنة فى

البشر عمومًا أيًّا كانت الصيغ الأخرى التى يستطيع الإنسان تنميتها فى ذاته حتى يحقق النطاق الكامل لإمكاناته دون الخروج عن المقام الإنسانى[106].

وبعد أن عرضنا لما سبق سيسهل علينا تفسير الأعضاء السبعة التى ذكرتها ماندوكيا أوبانيشاد، والتى تكوِّنُ سبعة أجزاء أساسية من جِسم فايشفارانا 'الكونى الأكبر'، وهى أولا مُجَمَلُ النطاقات المنيرة العليا، أى الأحوال العليا للكائن من منظور علاقتها بالحال المقصود فحسب، وتُضاهى الفراغ الدماغى الذى يحتوى على المخ، ويناظر الوظائف 'العقلية' على المستوى العضوى، وليس إلا انعكاس لنور المبادئ فوق الفردية. وثانيًا الشمس والقمر، أو بالحرى المبادئ التى يمثلها هذان الجُرمان المنيران فى العالم المحسوس[107] وهما العينان. وثالثًا مبدإ الفم النارى[108]. ورابعًا اتجاهات الفضاء ديش وهى الأذنان[109]. وخامسًا الغلاف الجوى، أو قل البيئة التى تحيط بالإنسان، والتى ينبثق منها 'النَفَسُ الحيوى برانا' وتناظر الرئتين. وسادسًا المنطقة الوسطى أنتاريكشا، والتى تمتد بين الأرض بهو أو بهومى وبين دوائر النور السماوى سفار أو سفارجا، وهى موئل الصور التى لازالت محتملة بالنسبة إلى التجليات الكثيفة، وتناظر المعدة[110]. وسابعًا وأخيرًا التراب أو

……………………………………

جنسه، والتى تُميز للإنسان عن غيره من المخلوقات. كما يمكن أن تتماهى كلمة نارا بتأويلها تشاكليا مع بيروشا، وهكذا يسمى فيشنو أحيانا ناروتّاما أو 'الإنسان الأسمى'، وهو اسم لا ينبغى أن يؤخذ بمعنى أى أثر من التشبيهية بأكثر مما يعنى اسم 'الإنسان الكامل' من كل أوجهه. ولا نملك فى هذا المقام أن نتولى تفسير المعانى المركبة التى تنطوى عليها كلمة نارا من حيث طبيعة الجنس البشرى، وهو مما يحتاج إلى دراسة خاصة حتى نتعامل بكفاءة مع ما يمكن أن تتمخض عنه.

[106] وقد يكون مفيدا أن نؤسس نقاط توافق بين هذا المفهوم وفكرة 'الآدمية' فى التراثين اليهودى والإسلامى، وهومفهوم ينطبق فى مقامات مختلفة وينطبع على معان تراكبية، إلا أن ذلك سوف ينبو بنا عن مسارنا، ونكتفى الآن بهذه الإشارة.

[107] ونتذكر هنا المعنى الرمزى للشمس والقمر فى تراث الهرمسية الغربية فى النظريات الكونية التى أسس الخيميائيون عليها منظورهم، ولا يصح فى الحالتين أن يفهم معنى الشمس والقمر حرفيًا. كما يجب ملاحظة أن الرمزية الحالية تختلف عن سابقتها من حيث تقول إن الشمس والقمر يناظران القلب والمخ، وهنا نحتاج مرة أخرى إلى تفاسير مطولة حتى نبين اتساق المنظورين وتصالحهما فى بنية التناظرات التشاكلية.

[108] وقد ذكرنا سلفا أن فايشفانارا هو اسم عَرَضى لرب النار آجنى، والذى يُنظر إليه أساسا كدفءٍ حيوى، أى بالصورة التى يعيش بها فى المخلوقات الحية، وسوف نتناول هذه المسألة فيما بعد. أضف إلى ذلك أن موخى برانا هو نفس الفم موخا، والفعل الحيوى الرئيس، وله بهذا المعنى خمسة صِيَغ أو أهواء فايو، ناهيك عن ارتباط الدفء بالحياة ذاتها.

[109] ويمكن أن نلاحظ العلاقة الوثيقة بين هذه الرمزية وبين القنوات شبه الدائرية فى الأذن الوسطى.

[110] وتنطوى كلمة أنتاريكشا كذلك على معنى الجو، والذى يُعتبر حينئذ وسطا لانتشار النور، كما

الأرض، وهو الاصطلاح الأخير فى تحقق التجلى الجسدانى بكامله، ويناظر الأقدام التى ترمز إلى القسم الأسفل للجسد. وتشاكل علاقة وظائف الأعضاء ببعضها البعض ، ولكنها لا تماهى معها. ونلاحظ أنه ليس هناك ذكر للقلب بموجب علاقته بالذكاء الكلى، والذى يخرج به عن مجال الوظائف الفردية بالمعنى الصحيح، وكذلك لأن 'موئل براهما *the seat of Brahma*' هو حقا وصدقًا نقطة المركز فى المنظومتين الكونية والإنسانية، فى حين ينتمى كل شىء آخر إلى التجلى الصورى ويتصف بالظهور و'الهامشية'، وإذا جاز التعبير فإنه ينتمى فقط إلى محيط 'عجلة الأشياء'.

ويصبح آتما متمثلا فى فايشفانارا فى الأحوال التى نصفها 'وعيا' بعالم التجليات المحسوسة، وذلك باعتباره أيضًا مضمارًا لبراهما غير الأسمى الذى يسمى أيضًا فيراج. وهو يقوم بذلك بالاستعانة بتسعة عشر عضوًا أطلق عليها 'أفواه' بموجب أنها 'مداخل' لمعرفة كل ما ينتمى إلى ذلك المجال، زد على ذلك أن الاستيعاب العقلى الذى يعالجُ المعرفة غالبًا ما يُشَبَّهُ رمزيًا بالهضم الحيوى الذى يعالج الغذاء. وهذه الأعضاء التسعة عشر التى تتضمن كذلك الملكات المناظرة لها حسب التفسير الذى طرحناه فى معنى إندريا، وهى خمسة أعضاء للحس، وخمسة أعضاء للفعل، وخمسة أنفاس حيوية فايو، وملكة 'العقل' أو الحس الباطن ماناس، والفطرة بودهى مقصورة على الحال الفردى، والفكر تشيتًا باعتباره الملكة التى تضفى شكلا على الأفكار وتجمع أحدها على الآخر، وأخيرًا الوعى الشخصى أهانكارا. وهى الملكات التى درسناها بالتفصيل فيما تقدم. وينتمى كل عضو وكل ملكة لكل فرد إلى النطاق المقصود أى العالم الجسدانى، والذى ينبع من العضو أو الملكة المناظرة له بمعنى معين فى حال اليقظة فايشفانارا، وينتمى كل منها إلى الفرد كما ينتمى الفرد إلى مكونات الكون، ويعمل فيه كل جزء فى موقعه المقُدر

....

أن عامل الانتشار ليس الهواء فايو بل هو الأثير أكاشا. وحين يتبادل الاثنان مواضعهما يكون ذلك بغرض تطبيقهما على مجمل أحوال تجليات الكون الكلى، وتتماهى أنتاريكشا مع البهوفات، والاصطلاح الوسيط تريبهوفانا يوصف عادة بالجو، إلا أن الكلمة متخذة بمعنى أكثر امتدادا وأقل تحددا فى الحالة السابقة. وأسماء العوالم الثلاثة بهو و بهوفاس و سوار هى فاهاريتيس، أى كلمات عادة ما تنطق بعد المقطع المقدس اوم فى شعائر ساندهيا أوباسانا، وهى دعوات تكرر صباحا وظهرا ومساءً. ومن الملاحظ أن الاسمين الأولين من الأسماء الثلاثة مشتقة من الجذر نفسه، ذلك أنهما يشيران إلى صيغ تتعلق بحالة بذاتها من أحوال الوجود، ألا وهى الحال الإنسانى الفردى، فى حين يمثل الاسم الثالث فى هذا التقسيم مجمل أحوال الوجود المتسامية.

له بموجب أن كل فرد هو ذاته وليس غيره، ويسهم بالضرورة فى تشكيل الاتساق الكلى[111].

ويُوصَفُ حال اليقظة الذى تعمل فيه الأعضاء والملكات المذكورة بأنه أول شروط آتما، رغم أن الصيَغَ والملكات الجسدانية التى تناظرها تحتل أسفل المقامات فى زَخَم التجليات براباتشا بدءًا من تجلياتها القديمة الأولانية فى المبدإ اللامتجلى، والتى هى حدوده على الأقل فيما تعلق بحال الوجود الذى وُضِعَت فيه الفردية الإنسانية. وقد تناولنا فيما تقدم سبب هذه المفارقة، وهو أن نقطة انطلاقنا من تلك الصيغة الجسدانية هو أساس التحقق الفردى أولا، أى التحقق الكامل للفردية فى امتداداتها المكملة، ومن ثم ما يلى من تحقق فيما وراء الإمكانات الفردية التى تعنى أن الكائن قد احتكم على أحواله الأعلى. وينبنى على ذلك أنه بدلاً من اتخاذ منظور تنامى التجليات يَحسُنُ أن نتخذ منظور التحقق بدرجاته المختلفة كما نفعل حاليا، وينبثق ترتيبها بالضرورة عن الاتجاه المضاد، أى من المتجلى إلى اللامتجلى، وتصبح حال اليقظة آنئذٍ سابقة لحالى الحلم والنوم العميق، وهما ما يناظر الصيغ والأحوال فوق الفردية للفرد.

---

[111] وهذا الاتساق أو الهارمونية هو أيضا وجه من أوجهِ دارما، وهو التوازن الذى يُعَوِّضُ كل الاختلالات بعضها ببعض، والنظام الذى صيغَ مِن مجمل الفوضى الجزئية الظاهرة.

13

حال الحلم تايجاسا

والحال الثانى هو حال الحلم تايجاسا، بمعنى 'المتوهج *Luminous*' مشتقة من تيجاس أى العنصر المتوهج، ومحله حال الحلم سفابنا ستانا الذى يعلم بواطن العقل، وله سبعة أعضاء وتسعة عشر فما، ومحله عالم التجليات اللطيفة[112].

وتتواجد ملكات الحس الخارجية فى هذا الحال كاحتمال، ومن ثم يتشربها الحس الباطن ماناس، والذى هو مصدرها ودعامتها وغايتها المباشرة فى الآن ذاته، ومحله الشرايين المتوهجة ناديس للصورة اللطيفة، والتى تنتشر دون تحديد بحسب طبيعتها كما تنتشر الحرارة. والعنصر المتوهج ذاته من حيث خصائصه الجوهرية هو النور والحرارة معًا كما ينص اسم تايجاسا فى نطاق التجلى اللطيف، والتى لابد أن توجد فى هذا الحال كذلك، ويتبادل هذان الجانبان المواقع حيث لا مجال لعناصر الحسِّ للعمل على هذا النطاق. وقد نوهنا فى أعمال أخرى إلى أن كل ما ينتمى إلى المجال اللطيف على اتصال وثيق بطبيعة الحياة ذاتها، والتى لا تنفصل عن الحرارة، ويحسن أن نتذكر مفاهيم أرسطو وكثير غيره عند هذه النقطة التى تتفق تمامًا مع المفاهيم الشرقية. أما عن التوهج الذى نوهنا عنه فينبغى أن يُدرَكَ كانعكاسٍ وتكسُّرٍ لنور الفهم فى الصيغ فوق الحسية للتجلى الصورى، ويكفى فى السياق الحالى أن نحسب لما يتعلق منها بالحال الإنسانى فحسب. أضف إلى ذلك أن تايجاسا محله الصور اللطيفة ذاتها سوكشما شاريرا أو لينجا شاريرا، ويتصل بوسيلة النارية[113]،

---

[112] تُسمِّى ما ندوكيا أوبانيشاد *I.4.* التجلى اللطيف برافيفيكتا، وتعنى حرفيا 'المتميز سلفًا *predistinguished*'، ذلك أنه حال من التميز الذى يسبق التجلى الكثيف، كما تعنى 'منفصل *separate*' بموجب أن 'النفس الحية' فى حال الحلم منطوية على ذاتها على عكس ما يحدث فى حال اليقظة، والتى هى مشاع بين 'كل الناس'.

[113] وقد عالجنا فيما سلف وصف منظومة الجسد أنَّامايا كوشا، وأن عناصر الجهاز العصبى تنبثق عن هضم أو استيعاب الجواهر النارية، أما عن الدماء السائلة فتتكون أساسا من المواد المائية، إلا أنها لابد قد جرى عليها تعديلات نتجت عن عمل الحرارة الحيوية، والتى هى تجلٍ لآجنى فايشفانارا، وتقوم فقط بدور دعامة لتثبيت عنصر ذو طبيعةٍ نارية، وتشكل علاقة النار والماء هنا 'الجوهر الفاعل' و'الجوهر القابل' بالمعنى النسبى. ويسهل هنا مقارنة هذه النظرية بنظريات خيميائية كالتى تطرح مبادئ ما تسميه 'الكبريت' و'الزئبق'، وأولهما فاعل وثانيهما منفعل، ويتشاكلان تماما فى مقام 'الأشياء المختَلَطة' مع النار والماء فى مقام العناصر، ناهيك عما جاء بشأنهما من تسميات أضفتها عليهما اللغة الهرمسية فى سياق مصطلحات الثنائية من هذا النوع.

ورغم أنه لابد من التمييز بين النار الجسدانية بمعنى النار تيجاس وما تمخض عنه، وهو ما تُدركه حواس التجلى الكثيف ستولا شاريرا، وهى وسيلة فايشفانارا فى حاسة البصر، حيث إن الرؤية بالضرورة تفترض وجود النور، وهى الصفة الحسية التى تنتمى إلى تيجاس فى مقام التجليات اللطيفة، ولا مجال إذن لوجود البهوتات بل التانماترات التى تناظرها فقط، والتى هى مبادئها المباشرة.

ولا يجوز أن نخلط فى أى حال بين الشرايين المتوهجة ناديس التى تنتمى إلى مقام التجليات اللطيفة وبين الشرايين العضوية التى تسرى فيها الدماء فى الجسد، ولكنها تناظر انتشار الجهاز العصبى وتعديلاته، وقد وُصِفَت تصريحًا بأنها متوهجة، وكما تُستَقطَبُ النار إلى حرارة ونور فكذلك يتصل الحال اللطيف بالحال الجسدانى بطريقين مختلفين ومتكاملين بفضل الدماء كحرارة وبفضل الجهاز العصبى كتوهج[114]، ذلك أن التنفس لازم للحياة ويناظر مبدإ الفعل الحيوى بشكل حقيقى، ولا يجوز استنباط أنها قنوات من أى نوع يسرى فيها الهواء، وهو ما سوف يربو إلى خلط النَفَس الحيوى برانا الذى ينتمى إلى مقام التجليات اللطيفة بوظيفة جسدية[115]، ويقال أحيانًا إن الناديسات تبلغ اثنين وسبعين ألفا عددا، فى حين تبلغ فى مقولات أخرى سبعمائة وعشرين مليونًا، إلا أن الخلاف بينهما ظاهرىٌّ فحسب، إذ إن هذه الأرقام رمزية وليست حسابية كما هو متبع فى هذه الأحوال، وسوف يتضح مغزاها بمجرد الرجوع إلى الأعداد الدورية[116]. وسوف يتيسر فيما يلى أن نعالج بعض الأمور الإضافية عن موضوع الشرايين اللطيفة والمراحل المختلفة التى تتصل بعمليات الملكات.

---

[114] وننوهُ هنا على وجه الخصوص إلى تعاليم هاثا يوجا، أى إلى طرق الإعداد 'للتوحد'، وهو المعنى المنضبط لكلمة يوجا، وتقوم على استيعاب إيقاعات خاصة ترتبط أساسا بالتحكم فى التنفس. وما تسميه المدارس الجوانية فى الإسلام 'ذكرًا' يؤدِى الوظيفة ذاتها. والحق أن الإجراءات الفعلية فيه تماثل فى كلا التراثين، وهى حقيقة عرِفت فى علم الإيقاعات فى تراثين متباعدين مستقلين تماما، ولا يصح الحديث عن استعارة أو نسخ. فنحن نتعامل هنا مع علم له غاياته المحددة ويناظر مقاما محددا من الواقع، رغم أن هذا العلم غير معروف للغربيين.

[115] وقد عمل مستشرقون بعينهم على ترويج هذه الفكرة، وهم الذين لا يعمل فهمهم إلا فى حدود العالم الجسدانى على وجه التأكيد.

[116] والأعداد الدورية الأصولية هى $72 = 2^3 X 3^2$، و $108 = 2^2 X 3^3$، و $432 = 2^4 X 3^3 = 72 X 6 = 108 X 4$، وهى تنطبق مثلا على عدد زوايا الدائرة $360 = 72 X 5 = 12 X 30$، وتنطبق على دوام البرهة الفلكية فى الاستواء الربيعى $72 X 360 = 432 X 60 = 25920$ عاما. وهذه من بين أكثرالتطبيقات مباشرة، ولكننا لا نملك أن نسهب حاليا عن الاعتبارات الرمزية التى تتمخض عن هذه المعطيات فى مقامات مختلفة.

وتصبح ’النفس الحية جيفاَتما‘ فى حال الحلم ’نورًا لذاتها‘، فتنتج عالمًا ينبثق بكامله من مشيئتها كاما فحسب، حيث تتكون موضوعاته من مفاهيم عقلية فقط، أى تواليف من المفاهيم فى أردية من الصور اللطيفة، وتعتمد جوهريًّا على الصورة اللطيفة للفرد ذاته، والتى هى منها تعديلات ثانوية عرضية[117].

إلا أن هناك دائمًا شيئًا ناقصًا جانحًا فى ذلك الإنتاج، ولذا يُعتبر وهمًا مزدوجا مايامايا، أو أن له وجود ظاهر فحسب براتيبها سيكا، فى حين تحتكم ’النفس الحية‘ فى حال اليقظة على ملكة الفعل بمعنى الإنتاج الفعلى فيافاهاريكا، وهى بدورها وهمية ولا شك قياسًا إلى الحقيقة المطلقة باراماآتما، ذلك أنها فانية شأن كل التجليات، إلا أن لها حقيقة نسبية وثباتًا كافيًا لاحتياجات الحياة ’الدنيا‘ لاوكيكا، وهى كلمة مشتقة من جذر لوكا أى ’العالم‘، والتى تؤخَذ هنا بالمعنى الذى جاء فى الإنجيل. ويجدر مراعاة أن اختلاف التوجهات فى نشاط الكائن فى حالى اليقظة والحلم لا يعنى سمو حال اليقظة عن حال الحلم حينما نتناول كل منهما بذاته على انفراد، أو هو على الأقل سموًّا من المنظور ’الدنيوى‘ وليس كذلك ميتافيزيقيا. والحق أن حال الحلم من منظور إمكاناته أوسع بمراحل من حال اليقظة، حيث إنه يسمح للنفس بالإفلات إلى حد ما من الشروط التى تَحُدُّ الصيغة الجسدانية[118]، وأيًّا كان الحال فإن الحقيقى مطلقًا باراماآرثيكا هو الذات العلية آتما فحسب، ويستحيل أن يتناوله أى مفهوم يتعلق بالمسائل الخارجية والباطنة، والتى لا تتجاوز المعرفة فيها حالتى اليقظة والحلم، وقد ذهبت بعض المدارس غير الرشيدة إلى حصر انتباهها فى مكونات الحالين فحسب، ومن ثم حكموا على أنفسهم بالاحتباس فى حدود عالم الصور والفردية الإنسانية.

ويمكن أن يُوصَفَ عالم التجليات اللطيفة بأنه عالم مثالى لتمييزه عن عالم التجليات الكثيفة بموجب علاقته الوثيقة بملكة العقل. إلا أن ذلك الاصطلاح لا يصح أن يُفهم بالمعنى الأفلاطونى لمصطلح ’العالم المفهوم‘، ذلك أن ’أفكاره‘ احتمالات مبدئية رغم التعبيرات المغرقة فى الخيال عند أفلاطون، ففى حال التجلى اللطيف لا يربو اهتمامنا عن الأفكار التى تتلبس بالصور، حيث إن

---

[117] بريهاندرانياكا أوبانيشاد *IV*. 3. 9-10.

[118] راجع براهما سوترا *III*. 2. 1-6 عن حال الحلم.

الإمكانات التى تنطوى عليها لا تمتد خارج الوجود الفردى[119]. ومن أهم الأمور ألا يُضِلنا تصور وجود تناقض بين ما يسميه بعض الفلاسفة المحدثين 'مثالى *ideal*' و'حقيقى *real*'، وهذا التناقض لا يعنى شيئًا على الحقيقة. فكل شيء فى الوجود فى أية صيغة كانت يحتكم على درجة من الحقيقة بما يتفق مع طبيعته، وما يتكون من الأفكار ليس أكثر ولا أقل حقيقية من شيء يتكون من أى شيء آخر، وهذا هو كل المعنى الذى يمكن أن يُعزى إلى شيء يوصف 'بالمثالية'، فكل إمكانية لها بالضرورة نقيض على مستوى البنية الكلية التى تحددها طبيعته.

ويتماهى كل ما فى عالم التجليات الكلية وكل ما فى العالم المحسوس برمته مع فيراج، وهكذا يتماهى ذلك العالم المثالى الذى نوهنا عنه مع هيرانياجاربها، وتعنى حرفيًّا 'الجنين الذهبى *the Golden Embryo*'[120]، وهو تحديد لبراهما كنتيجة كاريا[121] فى رداء 'براهماندا بيضة العالم'[122]، والتى تفقس مجمل التجلى الصورى الذى تنطوى عليه افتراضيًّا بحسب صيغة تَحَقُّقِها فى مفهوم 'نطفة النور الكونى هيرانياجاربها'[123]، زد على ذلك أن هيرانياجاربها موصوفة بأنها 'المكون التركيبى للحياة *synthetic agregate of life*' جيفا غانا[124]، والحق أنها يمكن أن تماهى مع

---

[119] ويسمى حال التجلى اللطيف فى اليونانية ήχυψ وليس ςύον، وتكافئ الأخيرة منهما بودهى، أى العقل فوق الفردى.

[120] ويحمل الاسم معنى قريبا من تايجاسا، فالذهب فى المذهب الهندوسى هو 'النور المعدنى'، كما ينظر الخيميائيون إليهِ بين المعادن مشاكلا للشمس بين الكواكب، ومن الحقائق اللافتة للنظر أن اللاتينيين يسمون الذهب *aurum*، وهو قريب من كلمة *aor* العبرية التى تعنى 'النور'.

[121] ويجب الإشارة إلى أن كلمة براهما *Brahmâ* صيغة ذَكَرية فى حين أن *Brahma* صيغة بلا جنس *neuter*، وهذا التميز اللازم من أهم الأمور حيث إنه يعبر عن الفارق بين 'الأسمى' و'غير الأسمى'، أو بين 'غيب الغيب' و'الأقنوم الموصوف' كما تقول الجوانية الإسلامية، ولم يكن ليسمى ما لم يعمد المستشرقون إلى استخدام صيغة المفرد براهمان، والتى تصلح لكلا الصيغتين، وهو أمر أدى إلى اضطراب دائم خاصة فى لغة كالفرنسية التى لا تحتوى على صيغة بلا جنس.

[122] ولا يقتصر استخدام رمز 'بيضة العالم' على الهند، فهى على سبيل المثال فى المزدكية، وهى 'بيضة نيف' فى المصرية القديمة، كما توجد فى التراث الدرافيدى والأورفى. وتناظر الحال الجنينية التى تقوم بدور مناظر فى حال كل فرد لما يقوم به براهماندا فى النظام الكونى، وهو ما تعبر عنه السنسكريتية بكلمة بيندا، كما أن التشاكل بين 'الكون الأصغر' و'الكون الأكبر' يقوم على هذا الجانب ذاته، وتعبر عنه بصيغة 'يشاكل جنين الفرد *Yatha Yatha pinda tatha Brahmanda*'، أى 'بيضة العالم'.

[123] ولذا ينبع فيراج من هيرانياجاربها وينبع مانو بدوره من فيراج.

[124] وتعنى كلمة غانا أصلا 'سحابة'، أى إنها كتلة لا متميزة.

’الحياة الكلية‘[125]، بموجب الصلة بين التجلى اللطيف والحياة كما نوهنا سلفا، وليست إلا أحد أحوال الوجود الخاصة التى ينتمى إليه الفرد حينما نتناولها على انفراد، حتى لو اعتبرنا كذلك فى امتداداتها لا فى حدود حياتها العضوية والجسدية فحسب[126]. ولا يمتد نطاق الحياة إذن فيما وراء الإمكانات المنطوية فى تلك الحال، والتى ينبغى النظر إليها هنا فى مجملها بما فيها الصيغ اللطيفة والكثيفة.

وسواء انطلق المرء من منظور ’الكون الأكبر‘ كما فعلنا توًّا أم من منظور ’الكون الأصغر‘ الذى بدأنا منه فإن العالم المثالى المقصود يُدرَكُ بالملكات المشاكلة له عند من يُدركون عالم الحواس، أو قل من كانت ملكاتهم مماثلة للمبدإ حيث إنها لازالت ملكات فردية، ولكنها تُعتبرُ من منطلق صيغة أخرى من صِيَغ الوجود وفى مرتبة أخرى من مراتب النمو، ولذا كانت أعمالهم تجرى فى نطاق مختلف. ويُفسرُ ذلك كيف أن آتما فى حالة الحلم تايجاسا يحتكم على عدد الأعضاء والأفواه كما وردت فى حال اليقظة فى إهاب فايشفانارا، وهى أدوات المعرفة[127].

[125] وَالْحَيَاةُ كَانَتْ نُورَ النَّاسِ، يوحنا 1، 4.

[126] ونحن نشير خصوصا إلى امتداد فكرة الحياة من منظور الأديان الغربية، والتى تتمخض عن الإمكانات الكامنة فى امتداد حياة الإنسان الفرد، وهو ما يشير إليه التراث الشرقى باسم ’طول العمر *longivity*‘.

[127] وينبغى النظر إلى هذه الملكات باعتبارها موزَّعة بين ’الحُجُب‘ الثلاثة التى تشكل بتواليفها الصور اللطيفة فيجنانامايا كوشا و مانومايا كوشا و برانامايا كوشا.

14

حال النوم العميق براجنا

حينما لا يشعر النائم برغبة فى الحلم ولا يرى حلما فإن حاله هو حال النوم العميق سوشوبتا ستانا، وهو يتوحد فى هذه الحال مع آتما دون أى تمايز أو تفاضل[128]، ويتماهى مع مجملٍ مركبٍ فريدٍ من المعرفة المتكاملة براجنانا غانا[129] بلا محدِّدات ولا تخصيص، والتى تمتلئ بالرضوان أناندامايا وتمتع بالنعمة كموطن لها، وفمها أو أداة معرفتها هى الذكاء الكلى تشيت قصرًا دون وساطة ولا تخصيص من أى نوع كان، وهو ما يسمى براجنا، أى ذلك الذى يعرف ما وراء الأحوال المخصوصة، وهو الحال الثالث[130].

وسوف تكون كارانا شاريرا هى وسيلة آتما فى هذا الحال كما سوف يتضح، ذلك أنها أناندامايا كوشا، ورغم أنها توصف استعاريًّا بأنها الوسيلة أو الحجاب فليست أمرًا يتميز عن آتما ذاته، ونحن الآن فيما وراء نطاق التمايزات. وقد صيغ الرضوان بكل إمكانات آتما، ويجوز قول إنه مجمل تلك الإمكانات، ولو كان آتما بصفته براجنا يتمتع بهذا الرضوان كمملكته المشروعة فذلك لأن الرضوان ليس إلا وجوده فحسب كما أشرنا سلفًا. وهذا الحال لاصورى جوهريًّا ويفوق مقام الحال الفردى، ولذا لا يمكن أن يكون له علاقة بالحال 'النفسية *psychic or psycological state*' كما يفترض بعض المستشرقين. و'النفسى' بالمعنى الصحيح هو حال لطيف، ونحن نقصد معناها الأصلى القديم كما كان الأقدمون يستخدمونه، ودون أن نشغل بالنا بالمعانى المتخصصة التى تعلقت به فى الأزمنة الأخيرة. أما عن علم النفس عند الغربيين المحدثين فيتعامل مع شطر محدود للغاية من الفردية

---

[128] وكذلك تقول الطاوية 'إن الكل واحد، فالنفس الساكنة تتشرب فى هذا التوحد بعد أن كانت مشتتة فى حال اليقظة' كتاب تشوانج تسو، باب 11، ترجمة تراث واحد، تحت الطبع.

[129] وتقول الطاوية أيضا 'هو حال تركيز كل طاقة الإنسان العقلية فى كتلة جسده'. نفس المرجع باب 4. والمعرفة المتكاملة براجنانا هى نقيض المعرفة المخصوصة فيجنانا، والتى تنطبق على نطاق صورى فردى مخصوص، وتسم المرحلتين التاليتين لها، وأولهما فيجنانا كوشا، وهى أول 'الحجب' التى يتزيا بها آتما عندما يدخل إلى 'عالم الأسماء والصور'، أى يتجلى فى إهاب 'النفس الحية جيفاتما'.

[130] ماندوكيا أوبانيشاد، *I*. 5.

الإنسانية، حيث ترتبط ملكة العقل مع الصيغة الجسدية بشكل مباشر، ولا يستطيع الخروج عن نطاقها إلى أبعد منها باعتبار المناهج التى تتبعها. وعلى كلٍّ فإن الغاية التى تضعها نصب عينيها مقصورة على دراسة ظاهرة العقل التى تحدها فى نطاق الفردية، ولذا يروغ من مباحثها ما نتناوله هنا. والحق أنه يجوز القول بأن هذا الحال ممتنع عليها تمامًا لسببين، ذلك أنه فيما وراء نطاق الجدل والفكر التفاضلى أولا، وثانيًا أنه فيما وراء الظاهر من أى نوع كان، أى أنه فيما وراء التجلى الصورى بكامله.

وحال اللاتفاضل الذى تتمركَز فيه كل المعرفة تركيبيًّا فى جوهرية وأصولية واحديةُ الكائن هو الحال اللامتجلى و'اللامتغير أفياكتا' وسبب وغاية التجليات كافة كارانا والمصدر الذى تتنامى منه التجليات بتكاثرها وتنوع أحوالها، وعلى الأخص فيما تعلق بالفرد فى أحواله اللطيفة والكثيفة معًا. ويُدرَكُ هذا الحال اللامتجلى باعتباره مصدر التجلى الصورى فياكتا، وهو أثر لها كاريا، ويتماهى فى هذا المقام مع 'الطبيعة الأولانية مولابراكريتى'، ولكنه على الحقيقة بوروشا و براكريتى معا، وينطوى عليهما فى لاتفاضله، فهو سبب بالمعنى الكامل للكلمة، وهذا للقول بأنه 'علّةٌ كافيةٌ' و'سببٌ مادى' فى الآن ذاته لو لجأنا للاصطلاح الشائع، إلا أننا نفضل القول بأنه 'سبب جوهرى فاعل' و'سبب جوهرى قابل' معًا، ذلك أن جانبى السببية متعلقان فعلا 'بالجوهر الفاعل *essence*' و'الجوهر القابل *substance*' بالمعنى الذى نوهنا عنه فيما سلف. ولو كان آتما فى هذا الحال الثالث فيما وراء التمايز بين بوروشا و براكريتى وهما قطبا التجلى، فذلك لأنه خارج تجلى الوجود المقيد، بل هما فى مقام الوجود الصرف *pure Being*، أما بوروشا و براكريتى فهما لامتجليين بذاتهما، فلابد أن ينطويا فى التجليات اللاصورية كما سنبين فيما بعد، ولزم ربطهما بالمقام الكلى حيث إنهما فوق الحال الفردى للوجود، زد على ذلك أننا لابد أن نتذكر أن الأحوال المتجلية مُحتواة بشكل تركيبى فى مبدئها فى الوجود اللاصورى.

ولا تنحطم فى هذا الحال موضوعات التجلى بما فيها التجلى الفردى الظاهر والباطن، ولكنها تسكن الصيغة المبدئية، وتتوحد معها بموجب أنها لم تعد مُدرَكةً بالتمييز الثانوى أو العرضى، وتجد نفسها بالضرورة بين إمكانات 'الذات *Self*' التى تظل واعية بذاتها بكل تلك الإمكانات 'بلا تمايز' فى المعرفة الكلية المتكاملة، ذلك

أنها واعية بدوامها فى 'لحظة الحاضر السرمدية'[131].

ولو كان الأمر بخلاف ذلك ولم تكن مكونات التجلى قد قرَّت فى المبدأ، وهو افتراض مستحيل بموجب أن تلك المكونات لن تكون إلا لاشىء لن يتواجد مطلقًا حتى بصيغة وهمية، ولن يكون هناك عودة من حال النوم العميق إلى حالى الحلم واليقظة، ولكن هذه العودة ممكنة وتحدث على الدوام، وعلى الأقل فى الكائن الذى لم 'يتحرر' من شروط الوجود الفردى.

وليس اصطلاح 'الذكاء تشيت' مثل 'الفكر تشيتَّا' المُشتق منه والذى ذكرناه سلفا، فلابد أن يُفهمَ الفكر بالمعنى المقصور على الفكر الفردى الصورى[132]، بل هو بالمعنى الكلى تمام الوعى 'بالذات *self*' من منظور علاقتها بغايتها الفريدة *Self*، ألا وهى آنندا أو الرضوان والنعمة[133]. وفى حين تُشكل هذه الغاية حجابًا للذات أناندامايا كوشا كما أسلفنا، فإنها تتماهى مع موضوعها ذاته، وهو الوجود الصرف سات ولا تتميز عنه على الحقيقة بمجرد أن ينتهى التمايز[134]، وليست المصطلحات الثلاثة سات و تشيت و أناندا التى تجتمع عادة فى مصطلح ساتشيداناندا إلا هُوِيَّة واحدة فحسب، وهى 'الواحد' آتما، من منظورٍ خارجٍ وبعيد عن الخصوصية التى تصوغ أحوال تجلى كل منها على حدة.

ويسمى هذا الحال أحيانًا سامبرا ساد بمعنى 'محو *serenity*'[135] حيث يتجلى

---

[131] وهذا هو ما يسمح بالمعنى الميتافيزيقى بتأويل المذهب اللاهوتى فى 'بعث الموتى' ومفهوم 'الجسد المجيد *the gloriuos body*'، والذى ليس جسدا بالمعنى المعتاد ولكنه 'تحول *transformation*' خارج الصورة و شرائط الوجود الفردى الأخرى، أى إنها 'تحقق *realization*' للإمكانية الصمدية التى ليس الجسد منها إلا الصيغة المتجلية.

[132] ويتميز هذا التحديد القصرى الذى يعنى التعديل نتيجة الانعكاس بإلحاقه بمقطع 'كَّا' الذى يميز صيغة الفاعل المبنى للمجهول.

[133] وقد وصف بعض المستشرقين حال النوم العميق بأنه 'اللاوعى *Unconscious*'، حتى إنهم حاولوا أن يربطوه بفلاسفة ألمان مثل هارتمان، ولا محيص من أن هذا الخطإ قد نبع من عجزهم عن استيعاب شىء بخلاف الوعى الفردى 'النفسى'، إلا أن آراءهم لا تفسير لها، فليس من السهل أن يستطيعوا فهم مصطلحات مثل تشيت و براجنانا و براجنا على أساس تفسيرهم ذاك.

[134] ولا يمكن لمعنى مصطلحى 'الذات والموضوع' كما يُستخدمان هنا أن يؤدى إلى أى غموض فى الدلالة، فالذات هى العارف والموضوع هو المعروف، وتربطهما علاقة المعرفة، إلا أن الفلسفة الحديثة تضفى على الاصطلاحين وخاصة على مشتقاتهما 'الذاتى والموضوعى' قد اختلفا إلى درجة أنهما اكتسبا معنى نقيضا على طول الخط، وقد برع بعضهم فى إكسابهما تضادًا جامحا، ذلك إلى جانب أنهما يؤديان إلى تململ من منظور الوضوح، وننصح بتجنب استخدامهما بقدر الإمكان.

[135] بريهادارانيا كا أوبانيشاد، *IV*. 3. 15، براهما سوترا *I*. 3. 8. وراجع كذلك الحواشى عن نيرفانا

نور الفهم مباشرة، أى البصيرة الفطرية ما ناس أو الذكاء الباطن كما ينبثق فى الأحوال الفردية. وقد استخدمنا تعبير 'البصيرة الفطرية' فيما تقدم مع اصطلاح بودهى بمعنى الملكة المتجلية التى تفوق عقل الفرد ومعرفته، ولذا لزم ضمّ بودهى إلى حال النوم العميق على صورة براجنا، والتى سوف تنطوى على كل شىء خارج الوجود الفردى. وعلينا إذن أن نتناول ثالوثًا جديدًا من بوروشا و براكريتى و بودهى، أى قطبى تجلى الجوهرين الفاعل والقابل وأول منتجات براكريتى بهدى بوروشا، وهذا المُنتَجُ تجلٍّ لاصورى. ثم إننا لابد أن نضيف أن هذا الثالوث يمثل 'ظهور الوجود'، ولذا لا يتماهى بأى طريق مع المجموعة المبدئية التى وصفناها، والتى تشير فعلا إلى 'خفاء الوجود'، ويكاد ذلك يربو إلى أول تخصيص للوجود فى صيغة متمايزة[136]. ومن نافلة القول أن حديثنا عن الظاهر والباطن يلجأ إلى لغة التشاكل والاستعارة التى تقوم على الرمزية المكانية، والتى لا يمكن أن تنطبق حرفيًّا على الوجود الصرف. ثم إن ثالوث ساتشيداناندا الذى يبلغ معناه اتساع الوجود ذاته ينقلب مرة أخرى فى مقام التجليات اللاصورية إلى الثالوث الذى ينطوى على بودهى كما تناولناه فيما سبق، وتقول ماتسيا بورانا التى اقتبسنا منها إن ماهات أو بودهى هو إيشفارا، وأن براجنا كذلك إيشفارا الذى تنتمى إليه كارانا شاريرا. ويجوز كذلك قول إن 'التجلى الثلاثى تريمورتى' ليس إلا 'ظهور' إيشفارا، والذى ينأى بذاته عن كل التجليات التى هو مبدؤها، إذ إنه الوجود ذاته، ويجوز أن يُقال عن براجنا كل ما قيل عن إيشفارا بذاته وتجلياته إذ إنها تتماهى معه. وهكذا لا تختلف البصيرة الفطرية *intellect* عن آتما بصرف النظر عن الرؤى المخصوصة للتجلى والأحوال المقيدة التى تعتمد عليه، ذلك أن البصيرة الفطرية لا تتميز عن

....

فيما يلى.

وتترجم كذلك بالوداعة والهدوء والسجو كما فى تعبير 'البحر الساجى'. التحرير.

[136] ويجوز القول مع التحفُّظ الذى أوردناه فيما تقدم عن استخدام هذه الكلمات أن بوروشا هو القطب 'الذاتى' للتجلى، وبراكريتى هى القطب 'الموضوعى' له، ويناظر بودهى المعرفة بشكل طبيعى، وكما لو كان حاصل ضرب الذات فى الموضوع، أو هو 'المعامل المشترك' باصطلاح أرسطو. ويحسن مراعاة أن براكريتى فى الوجود الكلى هى التى 'تحبل' بمنتجاتها فى نفوذ 'الفعل بلا عمل *actionless*' الذى يشعّ من بوروشا، أو هو 'المشيئة الربانية' فى الإسلام. فى حين ذكرنا أن الذات هى التى تعرِف فى المقام الفردى، وقد انقلب التشاكل فى هذه الحالة كما هو الحال فى المسائل المنعكسة التى عالجناها، وختاما لو أن الذكاء بصفته كامن فى الذات رغم أن 'واقعيته' تفترض حضور اصطلاحين متكاملين فسوف نضطرّ إلى القول بأن العقل الكلى فاعل بالضرورة، فى حين أن الذكاء الفردى قابل على الأقل نسبيا حتى لو كان فاعلا فى الآن ذاته من جانب آخر، كما أن ذلك ما تعنيه طبيعته 'المفكرة *reflective*'، وهو ما يتسق تماما مع نظريات أرسطو.

آتما، فهو ’يعرف ذاته بذاته‘، وليس هناك حقيقة تنفصل عنه، وكل شيء منطوٍ فى إمكاناته، و’معرفة الذات *Self*‘ هى التى يكمن فيها الرضوان بالمعنى الصحيح.

وبراجنا هو إيشفارا سيد الجميع[137]، و هو كلى الحضور[138]، و حاكم الباطن أنتاريامى[139]، ومنبع كل شىء، وأصل كل شىء، و رَحِم كل شىء[140]، وغاية كل شىء، ومعاد كل شىء، و هو الوجود المطلق ذاته[141].

---

[137] ويعنى مصطلح سارفا فى امتداده الكلى مكوِّنات ’العوالم الثلاثة‘، أى أحوال الوجود التى تنطوى تركيبيا فى المبدإ. من متن الشيخ.

[138] حيث إن كل شىء حاضر فى معرفته المتكاملة، ويعرف مباشرة كافة الآثار فى الغاية المبدئية التى لا تنفصل عنه. من متن الشيخ.

فالآثار تبقى بصورة ’فائقة‘ فى غاياتها كما قال الفلاسفة المدرسيون، و هى إذن من مكونات طبيعته حيث إنه لا شىء يمكن أن يوجد فى الأثر دون أن يوجد فى الغاية منه أولاً، وهكذا كان السبب الأول يعرف كل الآثار بموجب معرفته لذاته، أى إنه كلى العلم يعرف كل شىء ’بصورة مباشرة لامتمايزة‘.

[139] الذى يسكن مركز الكائن ذاته ليضبط كافة ملكاته التى تناظر أحواله المتنوعة، فى حين يظل بذاته ساكنا بلا فعل *actionless* فى كمال فعله المبدئى. من متن الشيخ.

ويضاهى ’حاكم الباطن‘ ’حاكم الكون الكلى *Universal Ruler*‘ فى المتن الطاوى الذى أوردناه فى حاشية سابقة، ويقول تراث الشرق الأقصى كذلك إن ’عمل السماء بلا فعل‘، ويكافئُ مصطلحها ’السماء تيين‘ مفهوم بوروشا من حيث المقامات المختلفة التى تناولناها، ويكافئُ مصطلح ’الأرض تى‘ مفهوم براكريتى، وإن لم تكن تستخدم بالمعنى ذاته فى الهندوسية فهى تنتمى إلى عناصر تريبهوفانا الهندوسية.

[140] يونى بمعنى رَحِمٍ أو جذرُ الكون الكلى والمبدإ والسبب الأول لكل ما وُجد، وهو براباهافا فى انطلاقه فى لانهائية إمكاناته وعودته إلى وحدة ذاته. من متن الشيخ.

ويمكن أن ينطبق ذلك على مراحل ’الزفير والشهيق‘ فى النظام الكونى فى كل دورة على حدة، ولكننا نطرح هنا مجمل الدورات أو الأحوال التى تشكل التجليات الكلية التى أشرنا إليها سلفا.

[141] ماندوكيا أوبانيشاد *I*. 6.

15

حال آتما المنزه عن القيود

وأقدام آتمابادا الأربعة هى حال اليقظة وحال الحلم وحال النوم العميق وما بعدها، وأعظمها هو الحال الرابعة توريا، ولآتما أقدام ثلاثة فى الأحوال الثلاثة الأولى، وتنطوى جميعًا فى الحال الأخيرة[142].

وهكذا نجد أن التناسبات التى قامت من منظور قد انقلبت من منظورٍ آخر، فالثلاثة أقدام الأولى لآتما فى المنظور التمييزى تُعَدُّ قدمًا واحدة من المنظور الميتافيزيقى، وتصبح الثلاثة أقدام الأولى هى القدم الرابعة. ولو كان براهما 'يتجزأ أكهاندا' لأمكن القول بأن الوجود يمثل رُبَعَهُ فحسب بما فيه التجلى الكلى الذى هو مبدؤه، فى حين أن الثلاثة أرباع الأخرى خارج الوجود[143]، ويجوز أن ننظر إلى الأرباع الثلاثة الأخرى على المنوال التالى، أولا مجمل إمكانات التجلى اللامتجلية، والتى تسكن دومًا فى حال منزه عن القيود، شأنها شأن كل ما يتبع القدم 'الرابع'، وتتبع القدم الأولى والثانية بمدى ما يتجلى منها، وتتبع القدم الثالث منها بحسب ما لا يتجلى منها. وثانيًا مجمل إمكانات اللاتجلى التى نتحدث عنها بصيغة الجمع، فمن الواضح أنها فيما وراء التعدد وحتى فيما وراء التوحيد. وثالثًا وأخيرًا المبدإ الأسمى لكليهما وهو الإمكانات الكلية الكاملة اللانهائية المطلقة[144].

> ويقول الحكماء إن القدم 'الرابع تشاتورتها'[145] هو الذى لا يعرف باطنًا ولا ظاهرًا من الأشياء بالمعنى التحليلى التميزى، ولا السابق واللاحق معًا من منظور التركيب الكلى، وليس كلا تركيبيًّا للمعرفة المتكاملة، وحيث إنها ليست معرفة ولا هى لامعرفة فهى لامنظورة أدرشتا، وليست فاعلة فى أى ملكة كانت، وهى بلا فعل أفيافاهاريا ولا سبيل إلى فهمها

[142] مايترى أوبانيشاد VII. 2.

[143] وتعنى كلمة بادا 'قدم' كما تعنى 'رُبْع'.

[144] وحينما نتفكر فى الأحوال الثلاثة الأُول التى تشكل نطاق الوجود يجوز القول بأن أول اثنين منها تشكل ثلث الوجود، فليستا إلا التجليات الصورية، أما الحال الثالثة فتشكل ثلثيه حيث إنها تحتوى على التجليات اللاصورية والوجود اللامتجلى معا، ويلزم مراعاة أن إمكانات التجلى فحسب هى التى تدخل فى نطاق الوجود، حتى لو نظرنا إليها فى كليتها.

[145] وتترادف كلمتا تشاتورتها وتوريا بالمعنى ذاته، وينطبقان على حال واحدة متماهية، وكما قالت بريهادارانياكا أوبانيشاد V. 14. 3 . وحتما لابد أن يكون تشاتورتها هو توريا.

أجراهيا، حيث إنها تسع كل شيء، ولا هى تقبل تعريفًا ألاكشانا حيث إنها بلا حدود، ولاهى موضوع للتفكر أتشينتيا حيث إنها لا تتلّبس بصورة، ولا وصف لها أفيابادشيا حيث إنها لا يمكن أن تُقدَّر بأى صفة أو تحديد، وهى الجوهر الفريد الأصولى براتايانا سارا للذات العلية أتما الحاضر فى كل الأحوال، ودون أثر من تنامى التجليات برابانتشا أوباشاما، وهو بالتالى منزه تمامًا عن كل الشروط والصيغ فى أى وجود كان، وهكذا يُمكِن أن يُعرف[146].

وسوف يُلاحَظُ أن كل شيء يتعلق بآتما المنزه عن القيود يأتى فى صيغة النفى، ومن السهل معرفة السبب، فحيث إن اللغة تعمل على الإثبات المباشر لكل ما كان مخصوصًا محددا، فإن توكيد أمر ينفى أمرًا آخر ويَحُدُّه[147]، فكل تحديد قصور، وبالتالى فإن نفى النفى إثبات[148]، ولذا كان نفى تحديد ما بمثابة إثباته على الحقيقة، والمصطلحات المنفية التى نصادفها فى هذا السياق هى مبالغة فى الإثبات. وقل مثل ذلك عن كلمة 'لانهائى *infinite*' التى احتوت على نفى مزدوج نصيا ودلاليا، والتى تعبر وظيفيًّا عن نفى التحديد من أى نوع كان، وهى إذن تكافئ الإثبات الشامل المطلق الذى ينطوى على كل الإثباتات النوعية، ودون أن يكون إثباتًا لأمر بعينه ينفى كل ما كان غيره، ذلك أنه ينطوى عليها جميعًا 'بلا تمييز'، وهكذا كانت ' كلية الإمكان *Universal Possibiliy*' تحتوى على كل الإمكانات مطلقا. وكل ما يمكن التعبير عنه بصيغة الإثبات ينتمى بالضرورة إلى نطاق الوجود، والذى هو أول الإثباتات والتعينات التى ينتج منها كل الإثباتات والتعيُّنات الثانوية، كما أن الواحد هو الرقم الأول الذى تعتمد عليه جميع الأرقام، ولكننا لسنا فى 'الوحدة' فى هذا السياق بل فى 'اللاإثنينية'، أو بتعبير آخر 'فيما وراء الوجود' بموجب أننا فيما وراء كل التعيُّنات بما فيها التعيُّنات المبدئية[149].

---

[146] ماندوكيا أوبانيشاد، *I. 7*.

[147] وللسبب ذاته يُسمى هذا الحال 'الحال الرابع' ببساطة، حيث إنه لا يمكن أن يتشخص فى أى وصف، إلا أن ذلك الأمر قد غاب عن المستشرقين رغم بساطته، ويمكن أن نضرب مثالا عجيبا لعجز فهمهم، فقد توهم أولترامار أن اسم 'الرابع' يقصد به 'ترتيب منطقى' لا غير، لأنه أوحى إليه 'بالبعد الرابع عند الرياضيين' وهو مقارنة لا يمكن توقعها لو اقتصرنا على أقلِّ الأمور، وسوف يكون تبريرها أمرا بالغ الصعوبة.

[148] وقد أقر سبينوزا ذاته بهذه الحقيقة فى عبارته *Omis determinatio negatio est*، ولا ضرورة للقول بأن هذا التطبيق يوحى بعدم تعين براكريتى أكثر مما يصف آتما فى حاله اللاامتميز.

[149] ووجهة نظرنا فى المسألة الحالية ميتافيزيقية صرفة، ولكن علينا أن نضيف أن الاعتبارات

وليس آتما بذاته متجلِّيا فياكتّا ولا هو لامتجلٍّ أفياكتّا، خاصة لو نظرنا إلى اللامتجلى معا باعتباره مبدإ التجلى، وهو ما يناظر حال براجنا، ولكنه مبدإ التجلى واللاتجلى، رغم أن هذا المبدإ الأسمى يمكن أن يوصف باللاتجلى على مقام أعلى، حتى لو كان ذلك بغرض التعبير عن صمديته واستحالة تشخيصه بأى وصف إيجابى كان.

> إن براهما الأسمى الذى يتماهى مع آتما المنزه عن القيود هو ما لا تراه عين[150]، ولا يُحيط به حديث ولا يتصوره عقل[151]، ولا نستطيع إدراكه ولذا لايمكننا طرح طبيعته، فلا يعرفه إلا ذاته. وهو أسمى مما نعرف فى الكون المتجلى، وهو فيما وراء الكون اللامتجلى متوحِّدًا مع الوجود البحت[152]، وهذه هى التعاليم التى ورثناها عن حكماء الزمن القديم. ولا مناص من معرفة أن ذلك الذى لا يتجلى بالكلام ولكن الكلام وكل شيء آخر يتجلى به هو براهما فى لانهائيته، وليس 'هذا' المخلوق ولا العالم المتجلى[153] ولا 'ذاك'، أى إيشفارا أو الإنسان الكامل منزهًا عن كل الفرديات والتجليات[154].

ويضيف شانكاراشاريا الحاشية التالية على هذه الفقرة،

> وقد يعتقد التلميذ المنتبه إلى تعاليم تفسير طبيعة براهما أنه قد فهمه تمام

....

ذاتها تنطبق من الناحية اللاهوتية رغم أنها تلتزم بحدود الوجود، وهناك من اعتقد أن 'اللاهوت السلبى' أو 'التبخيسى' فقط هو الصحيح، أو أن الصفات التى تأتى بصيغة النفى فحسب يمكن أن تضفى على الله سبحانه وتعالى. راجع رسالة القديس ديونيسوس الأريوباجى *Treatise on Mystical Theology*، ويشبه البابان الأخيران من الرسالة المتن الذى اقتبسناه لتونا حتى إلى درجة التعبيرات المستخدمة.

[150] ويقول القرآن كذلك 'لاتدركه الأبصار'، ويقول تشوانج تسو إن المبدإ لا يدركه بصر ولا سمع، كتاب تشوانج تسو، باب 22.

[151] وترمز العين هنا إلى كل ملكات الحس واللغة، وقد رأينا فيما سبق كيف أن ماناس يشارك بطبيعة وظيفته فيهما معا، ولا يمكن الوصول إلى براهما بأية ملكة فردية، فليس مثل الأشياء الكثيفة التى تدرك بالحواس أو تحاط بالفكر، ولا يمكن التعبير عنه بالصيغة الحسية للكلمات، ولا بالصيغة المثالية للصور الذهنية.

[152] راجع المتن الذى اقتبسناه فيما تقدم عن بهاجافاد جيتا، *xv*. 18 الذى يقول إن باراماآتما يتعالى على الفانى والخالد، والفانى هو المتجلى والخالد ما لم يتجلى بالمعنى الذى فسرناه لتونا.

[153] وهنا يعنى 'الكون الأصغر' و'الكون الأكبر'. من متن الشيخ.

[154] كينا أوبانيشاد *I*. 3-5. وما قيل عن الكلام فاش قد تكرر فى متون الوحى شروتى 6-9 بالمصطلحات ذاتها عن 'ملكة العقل ماناس' والعين تشاكشوس والسمع شروترا وأخيرا عن 'النفس الحيوى برانا'.

الفهم، نظريًّا على الأقل، إلا أنه رغم المبرر الواضح لتفكيره ذاك إلا أنه رأى رأيا خاطئا. والواقع أن المعنى المسلم به لكل متون الفيدانتا هو أن ذات كل من احتكم على المعرفة متماهية مع براهما، حيث إن 'الهوية الأسمى' تتحقق بهذه المعرفة، والمعرفة المتخصصة المحدودة ممكنة فى المجالات التى يمكن أن تصبح موضوعًا للمعرفة، ولكنها تستحيل أمام وجه من لا يكون موضوعًا لها وهو براهما، فهو العارف الكلى، والعارف يمكن أن يعرف الأشياء الأخرى، فهو يحيط بها جميعًا فى علمه اللامتناهى، أى الإمكانات الكلية، ولكن لا يمكن أن يجعل من نفسه موضوعًا للمعرفة[155]، وكما النار التى يمكن أن تحرق كل شيء ولكنها لا تستطيع أن تحرق ذاتها[156]، ولا يمكن القول بأن براهما قادر على أن يكون موضوعًا للمعرفة لأى شيء كان غير ذاته، وليس من شيء خارج ذاته يمكن أن يحتكم على المعرفة[157].

وهكذا قيل فى الفقرة التالية من المتن،

لو كنت تعتقد أنك تعرف براهما على وجه صحيح فليس ما تعرفه إلا النذر اليسير على الحقيقة، ولهذا وجب عليك التأمل فى براهما بانتباه واعتبار. ولو قلتَ إنى لا أعتقد أنى أعرفه فقد قصدت القول بأننى لا أعرفه على وجه صحيح، وبشكل محدد مثل أن أعرف موضوعًا يقبل الوصف والتعريف، إلا أننى أعلم التعليم الذى تلقيته عن طبيعته. فمن بيننا يفهم الكلمات التالية بمعناها الحق إلا من قال 'إننى لا أعرفه إلا أننى أعرفه'، فمن يعلم أن براهما لا يُدرك بأى ملكة كانت فإنه يعرف براهما، وقد أصبحت معرفته ببراهما متماهية حقًّا وفعلاً مع براهما ذاته، لكن من

[155] ويستحيل على المرء حتى أن يجد تمايزا مبدئيا كما فى حال براجنا بين ذات وموضوع فهما 'الشيء نفسه'، وهو فى ماهيته التى لم تنتج عن أية تعريفات، ولا يمكن أن يكفَّ عن أن يكون عارفا بذاته حتى يعرف كل شيء ليس ذاته. من متن الشيخ.

[156] فطبيعتها الجوهرية لا تنقسم، مثل أن براهما 'بلا إثنينية أدفايتا'. من متن الشيخ.

راجع بريهادارانيا كا أوبانيشاد IV.5. 14.

[157] فكل المعرفة بما فيها النسبية ليست إلا مشاركة فى المعرفة المطلقة الأسمى. من متن الشيخ.

ويمكن أن نعقد مقارنة هنا مع رسالة الأحدية لمحيي الدين بن عربى الذى يقول ليس هناك مطلقا ما يوجد خارجا عن الله سبحانه وتعالى، وهو الذى يدرك وجوده دون أن يوجد الإدراك بأى شكل كان.

يعتقد أنه فهم براهما بملكة حسية أو عقلية فلا علم له ببراهما. إن براهما بذاته وجوهره المعصوم لا يَعرفه الذين يعرفونه، ولكن يعرفه من أدرك أنه 'ليس هذا ولا ذاك'[158].

[158] كينا أوبانيشاد II. 1-3، وهناك متن طاوىٌ يقول 'قال اللانهائى 'إننى لا أعرف المبدأ' وهذه إجابة عميقة الغور. فقال اللافعل 'إننى أعرف المبدأ' وهذه إجابة سطحية. وقد كان اللانهائي مصيبا فى القول بأنه لا يعرف شيئا عن جوهر المبدإ، وكان اللافعل قادرا على القول بأنه يعرف تجلياته الظاهرة... فعدم معرفته هي معرفته جوهريا، ومعرفته فى تجلياته ليست معرفته فى جوهره. ولكن كيف يتأتى للمرء أن يفهم أن عدم المعرفة معرفة؟ فقال الحال القديم 'إلا أن هذا هو الطريق، فلا يمكن سماع المبدإ وما يسمع ليس المبدإ، ولا يمكن رؤية المبدإ وما يرى ليس المبدإ، ولا يمكن أن ينطق المبدإ وما ينطق ليس المبدإ... فالمبدإ لا يمكن تخيله ولا وصفه، ومن يسأل أسئلة عن المبدإ ويجيب عليها يبرهن على أنه لا يعرف كيف يسأل ولا كيف يجيب. كتاب تشوانج تسو الباب 22.

16

التمثيل الرمزى لآتما وأحواله فى المقطع المقدس آوُم

وتعكف ماندوكيا أوبانيشاد فيما تبقى منها على تناظرات المقطع المقدس آوُم وعناصره ماتراته مع آتما وأحواله باداته، وهى تفسر الأسباب الرمزية لهذه التناظرات، كما أنها تتناول آثار التأمل الذى يحمل الرمز وما رمز إليه معا. أى آوُم و آتما كليهما، حيث يقوم آوُم بدور 'الدعامة' التى تؤدى إلى معرفة آتما. وسوف نورد الآن ترجمة لتلك الخاتمة، ولكن لن يتيسر إردافها بتفسير كامل يحملنا بعيدًا عن نطاق دراستنا هذه.

يُرمز إلى آتما بالمقطع الأسمى آوُم، والذى يُرمَزُ إليه بدوره بحروفه أى ماتراته بحيث تناظر حروف آوُم أحوال آتما، والعكس أيضًا بحيث تناظر أحوال آتما حروف آوُم، وهى أ*A*، و وُ *U*، و م *M*.

ويرمز الحرف الأول إلى فايشفانارا ومحله حال اليقظة، وذلك بفضل علاقته آبتى بالصوت الأولانى *A*، والذى يُنطَقُ بآلة النطق فى وضعها الطبيعى، وهو كامن فى الحروف كافة[159]، وهى تعديلات مختلفة له، كما أنها تتوحد فيه مثلما يوحِّدُ حال اليقظة فايشفانارا كل ما وُجدَ فى العالم المحسوس فى وجود واحد، وكذلك لأنه البداية آدى فى الأبجدية وفى المقطع المقدس آوم، و فايشفانارا هو أول شرائط آتما وأساس بداية التحقق الميتافيزيقى الذى لابد أن ينجزه الإنسان.

ومن يعرف ذلك تتحقق كل رغباته، حيث إن تماهيه مع فايشفانارا يُخضع له كل الأشياء المحسوسة وتكون كلاً واحدًا مع كيانه، ويصبح هو الأول فى مملكة فايشفانارا أو فيراج، ويجعل من ذاته مركزًا لها بموجب تلك المعرفة والتماهى الذى تعنيه بمجرد أن تصبح فعالة.

ورمز حالة الحلم تايجاسا هو حرف 'وُ U'، وهو الماترا الثانية من المقطع المقدس، ذلك أنه تصاعد الصوت 'أوتكارشا' من أول الصيغة كما

[159] وحرف الألفُ فى اللغة العربية كذلك 'يتوسط' الحروف كافة كجوهر باطنى، فلو قلنا 'باءً' لكان فى وسطها ألفًا، ولو قلنا 'جيم' لكان وسطها 'ياءً'، والياء يتوسطها الألف، ولا يخرج عن هذه القاعدة شيء من الحروف جميعا. التحرير.

يتصاعد الحال اللطيف من الحال الكثيف للتجلى الصورى، وكذلك لأنه مشارك فى كليهما أوبهايا، أى إنه يشبهما بطبيعته وموضعه، فهو وسيط بين عنصرين متطرفين للمقطع المقدس آُوم على شاكلة الحلم الذى يتوسط بين اليقظة والنوم العميق، ومن يعرف ذلك على الحقيقة يتقدم فى طريق المعرفة فيتوهج بتماهيه مع هيرانياجاربا ويتسق مع كل الأشياء سامانا، فهو يرى الكون المتجلى كما لو كان منبثقًا من معرفته التى لا تنفصل عنه، ولن يكون من سلالته الروحية[160] جاهل ببراهما.

ورمز براجنا التى محلها حال النوم العميق هو حرف الميم، وهو الماترا الثالثة، ذلك أنه المقياس ميتى للحرفين الأسبق، وكما لو كان نسبة حسابية مقامها معيار لبسطها، كما أنه النهاية للمقطع المقدس آُوم حيث إنه يحتوى على تركيب مبدئى لكل الأصوات كما يحتوى اللامتجلى على المتجلى بصيغه الممكنة المتنوعة، والتى يمكن أن توصَفَ فى هذا الحال بأنها قد رجعت إلى اللاتجلى الذى لم تتميز عنها مطلقا، اللهم إلا بشكل عرضى عابر، فالسبب الأول هو الغاية الأخيرة، ولا بد أن تماهى النهايات مع البدايات[161]، ومن يعرف أن هذا هو على الحقيقة معيار الكل[162]، ومن ثم يصبح الشرط النهائى لكل شىء بتركيزه على 'ذاته' أو 'شخصه'، حيث يُعيد اكتشاف كل

---

[160] والتعبير له صلة هنا بفكرة 'بيضة العالم' وقانون الدورات بموجب التماهى مع هيرانياجاربا.

[161] ولابد أن نعلم أن حرفى *A* و *U* منطويان صوتيا فى حرف *O* حتى نفهم الرمزية التى أشرنا إليها، وأن حرف *O* لا ينتهى إلا مع نهاية صوت حرف *M* الأنفى الساكن دون أن ينتهى تماما، ولكنه يمتد بلا حدود حتى لو صار غامضا أو لا يُفهم. وكذلك الأشكال الهندسية التى تناظر الماترات الثلاثة هى خط مستقيم وخط منحنى كما لو كان عنصرا من حلزون ونقطة، ويرمز الخط إلى التجلى الكامل للكون، والمنحنى إلى مرحلة حجاب ذلك التجلى، والنقطة هى اللاصورى الذى لا 'أبعاد' له ولا تحده شروط ، أى اللامتجلى. ولنتذكر أيضا أن النقطة هى المبدإ الأولانى لكل الأشكال الهندسية، وتمثل فى مستواها الوحدة الحقة التى لا تنقسم، كما أن اللامتجلى هو مبدإ كل أحوال التجلى، وهذا ما يجعل من النقطة رمزا طبيعيا للوجود المحض.

[162] أى المكون المشترك 'للعوالم الثلاثة' أو الدرجات المختلفة من الوجود الكلى، والذى 'يجمعه' الوجود المحض. من متن الشيخ.

ومن الممكن طرح اعتبارات مثيرة تتعلق بالطبيعة اللغوية التى تضفى على الوجود معنى 'الذات الأنطولوجية' و'حاصل الجمع الكلى *Universal determinant*' ما لم يكن ذلك يستلزم خروجا مطولاً عن موضوعنا، ولكننا نكتفى بالإشارة إلى أن اسم الرب فى العبرية 'إيل' له علاقة بتلك الرمزية. ويوصف هذا الجانب من الوجود فى الهندوسية بأنه 'العائش فى ذاته سفايامبهو'، وهو فى اللاهوت المسيحى 'الكلمة الأبدية' من منظور كلية الإمكان *locus possibilium*، وكذلك رمزية 'التنين' فى الشرق الأقصى.

أحوال التجلى و’يصوغها‘ فى إمكانات دائمة[163].

والرابع لا ’يتشخص أماترا‘ ولا تحده شروط، وهو ’بلا فعل أفيافاهاريا‘، ولا يترك أثرًا فى تنامى التجليات برابانشا أوباشاما، وهو شيفا أدفايتاالذى يحيا فى الرضوان دون ثنائية، وهو آومكارا[164]. ومن يعرف ذلك يسكن إلى ’ذاته‘ بمعونة ذاته نفسها، ودون وساطة من أى نوع كان ولا أدوات على شاكلة ملكة المعرفة، والتى لا تملك إلا الاتكاء على حالها ’ذاته‘ وليس على باراماآتما، وهو ’الذات‘ العلية المطلقة.[165]

أما عن النتائج التى تتمخض عن التأمل أوباسانا فى المقطع المقدس آوم، فنبدأ من ماتراته ثم فى ذاته مستقلا عن الماترات، وسوف نضيف فقط أن تلك الآثار تناظر التحقق فى مقامات روحية مختلفة، والتى يمكن أن تُوصَفَ كما يلى، فأولها هو النضج الكامل للشخصية الجسدانية، والثانى هو الامتداد المتكامل للشخصية فى صِيغها فوق الجسدانية، والثالث هو تحقيق حالات الوجود فوق الفردية، والرابع والأخير هو التحقق ’بالذات العلية‘.

---

[163] ويمكن القول فى هذا الحال من الكلية وليس فى الحال الفردية إن ’الإنسان هو معيار كل شىء، بمدى ما تكون تلك الأشياء وما لا تكون‘، أى ميتافيزيقيا للمتجلى واللامتجلى، رغم أن المرء لا يملك أن يتحدث عن ’مقِياسٍ‘ للامتجلى، لو كان ’القياس‘ يعنى تحديدا لشروط الوجود المكانية على شاكلة التى تعرِّف أحوال الوجود الخاصة. ومن نافلة القول أن الفيلسوف بروتاجوراس اليونانى الذى صاغ المعادلة التى طرحناها توا، مع تبديل المعنى كى ينطبق على ’الإنسان الكامل‘ كان على وجه التأكيد نائيا عن المفهوم الهندوسى، فتطبيقه على الإنسان الفرد كان بمثابة ما يمكن أن يسميه المحدثون ’نسبية أصولية‘، فى حين أنه يعنى هنا أمرًا مختلفا تماما كما سيتضح للذين يعرفون العلاقة بين ’الإنسان الكامل‘ و’الكلمة الربانية‘. راجع رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورينثة، 15.

[164] أى المقطع المقدس مستقلا عن حروفه، وهذا هو آتما على الحقيقة بذاته مستقلا عن أية شروط تحده حتى لو كانت من مقام الصيغ المبدئية، والتى هى الوجود ذاته.

[165] ماندوكيا أوبانيشاد، *I.* 8-12. ويمكن الرجوع أيضا إلى براشنا أوبانيشاد *V.* 1-7 للاستزادة عن التأمل فى آوم وآثارها على المقامات المختلفة بالنسبة إلى العوالم الثلاثة. وكذلك تشاندوجيا أوبانيشاد *I.* 1، 4-5.

17

الإنسان بعد الموت

لقد تناولنا حتى الآن تركيب الإنسان وحالاته المختلفة بافتراض أنه يعيش كمجمَّعٍ للعناصر التى أسهمت فى تكوين طبيعته، أى فى أثناء حياته الفردية. ويتعين علينا توكيد أن الأحوال التى تنتمى إلى الفرد ليست هى الأحوال الجسدانية الكثيفة فحسب كما هو واضح، بل كذلك الحال اللطيف الذى يعتبر جوهريًّا من أحوال الإنسان الحى، شريطة أن يقتصر على الصيغ فوق الجسدانية للحال الإنسانى المتكامل، وليس أحواله الفردية الأخرى. ولا يتضمن ذلك بالضرورة التسليم بأن الحال اللطيف سوف ينتهى ساعة موت الجسد كنتيجة له، فإن التحول الكامل إلى الحال اللطيف يبدأ منذ هذه اللحظة، ولكن ذلك التحول مجرد مرحلة انتقالية لعودة الملكات الفردية من التجلى إلى اللاتجلى، وهى مرحلة يفسرها الوضع الوسيط للحال اللطيف. والحق أنه يجب النظر بمعنى مخصوص فى بعض الأحوال على الأقل إلى امتداد قد يكون حتى لانهائيًّا للشخصية الإنسانية، والتى لابد أن تنتمى إلى الحال اللطيف، أى إلى الصيغ فوق الجسدانية لتلك الشخصية، ولكن ذلك الامتداد لا يتماهى بأى شكل مع الحال اللطيف الذى تواجد فى الحياة الأرضية. ويلزم فهم واضح لأننا لابد أن نضع تحت عنوان 'الحال اللطيف' صِيَغًا بالغة التنوع والتركيب حتى لو اقتصرنا على نطاق الإمكانات الإنسانية فحسب. ولذا راعينا منذ البداية أن نقول إن اصطلاح 'الحال اللطيف' لابد أن يكون منتسبًا إلى الحال الجسدانى باعتباره نقطة البدء التى تُتَخَذُ مرجعًا فى المقارنة، ولذا تلبست بمعنى منضبط بمجرد التباين مع الحال التالى، والذى يبدو بدوره مُعَرَّفًا بما يكفى بموجب أنه الحال الذى نجد فيه أنفسنا فى اللحظة الراهنة. زد على ذلك أنه سوف يتبين أن ثلاثة من حُجبِ 'الذات *Self*' الخمسة تسهم فى صوغ الحال اللطيف، فى حين أن واحدا فحسب منها يناظر الاثنين الأخيرين المقيدين لآتما. فأحدهما بموجب أنه حقا صيغة مخصوصة محددة من الشخص، والثانى بموجب تماهيه مع 'الحال اللاامتمايز'، وهو برهان آخر على تَعَقُّد حال 'الذات' التى تسكن تلك الصورة. ولا مناص من أن نتذكر هذا التعقيد حتى نستوعب وصف الجوانب المختلفة التى يمكن أن تُتَخَّذَ زاوية لمنظور مختلف.

وعلينا الآن العودة إلى سؤال عما يسمى عادة ’حياة الإنسان بعد الموت *posthumous evolution*‘، أى الاعتبار فى نتائج الموت، أو بالحرى فيما نقصد بهذا المصطلح، وهو تحلل المركب الذى تناولناه والذى يُشكل فرديته واقعيا. ويلزم أن نلاحظ أن هذا التحلل حين يحدث لا يترك وراءه إنسانا، حيث إن ذلك المركب هو ما يصوغ الفرد بالضرورة، والحالة الوحيدة التى يمكن فيها أن يسمى الكائن إنسانًا هى حينما يبقى فى أحد تلك الامتدادات الفردية التى أشرنا إليها، رغم أن الفردية لم تعد كاملة من منظور التجلى، وحيث إن الحال الجسدانى مُفتَقَدٌ بعد أن استُنفِدَت الإمكانات التى تناظره فى نهاية دورتها، إلا أن هناك عناصر نفسية أو لطيفة لازالت مستقرة دون أن تنفصل، ولا يُسمى الكائن إنسانًا فى الحالات الأخرى حيث إنه تحوَّل عن الحال التى ينطبق عليها المصطلح إلى حال آخر، وسواء أكان فرديًّا أم غير ذلك، وهكذا يكفُّ الكائن الذى كان إنسانًا عن أن يكون كذلك حتى يصبح شيئًا آخر، تمامًا مثلما يصبح الإنسان إنسانًا بالميلاد الذى يجعلنا فى الحال الذى نحن عليه. ولو كان الميلاد والموت بأوسع معنى حالتين من التحول يتضح على الفور أنهما ليسا إلا تعديلين متناظرين عكسيا، حيث إنهما بداية ونهاية دورة الوجود الفردى، والحق أننا لو وضعنا أنفسنا خارج منظور بعينه لحال بعينها حتى نشاهد التواصل الداخلى للأحوال المختلفة عن بعضها بعضًا فسوف يتضح أنهما ظاهرتان متساويتان، فالميلاد فى حال يعنى الموت عن الحال الآخر، أى إن التعديل ذاته موت أو ميلاد بحسب دورة الوجود التى يتم فيها، حيث إنه لحظة تحدد التحول من حال إلى حال، وما يصح على الأحوال المختلفة يصح كذلك على المقامات المختلفة فى حال بعينه، فالصيغ المتنوعة هى بمثابة دورات ثانوية فى إطار دورة شاملة[166]. وأخيرًا يحسن إضافة أن ’المواصفات‘ التى تبرر استخدامنا للمصطلح تنتمى إلى جنس محدد على شاكلة الجنس البشرى، وهو ما يفرض شروطًا عامة على الكائن ويحدد طبيعته الخاصة، وهو أمر يصلح فقط فى باطن حال بعينه ولا يصلح فى أى حال آخر. ولابد أن هذا صحيح حيث إن الأجناس ليست مبدءًا متعاليًا بأى شكل كان قياسًا إلى الحال الفردى الخاص، ولكنها تنتمى قصرًا إلى المجال ذاته، فهى خاضعة للشروط المحددة التى تناظر طبيعتها الخاصة، ولا تنطبق

[166] وتنطبق هذه الاعتبارات فى الميلاد والموت على منظور ’الكون الأكبر‘ و’الكون الأصغر‘ على السواء، ولكن ليس هنا موضع للإسهاب فى هذه المسألة، رغم أن على القارئ أن يبنى فكرة عن تأثير النتائج المشار إليها على نظرية الدورات الكونية.

على ما خرج عنها، فهى ذاتها خاضعة للمحددات التى تصوغ ذلك المجال، ولذا لم يكن الكائن الإنسانى الذى تحول إلى حال آخر إنسانًا حيث إنه لم يعد ينتمى إلى جنس الإنسان[167].

ويستلزم تعبير ’تطور حياة الإنسان بعد الموت *posthomous evolution*‘ بعض التحفظات، حيث إنه يعمل على ظهور بعض النقاط الغامضة. أولها أن الموت مفهوم باعتباره تحلل المركب الإنسانى، فإن كلمة ’تطور *evolution*‘ لن يمكن أن تُفهم بمعنى التطور الفردى، حيث إننا نعالج هنا ’رُجعَى أو ارتجاع *reabsorption*‘ الفرد إلى الحال اللامتجلى[168]، وهو ما يربو إلى ’تطويقه *involution*‘ من منظور فردى. والحق أن المصطلحين لا يعنيان أكثر ولا أقل من ’التنامى *development*‘ و’ التحجب *envelopment*‘[169] وقد اكتسبا معانٍ مختلفة كادت أن ترادفها بمعنى ’التقدم *progress*‘. ولكننا نعلم جيدًا أن كلمة *evolution* قد التبست بمعنى مختلف تمامًا قَلَبَها إلى معنى ’التقدم‘. وقد تسنت لنا فرص عدة للتعبير عن رأينا فى المُثُلِ الحديثة عن ’التقدم‘ و’التطور‘ التى تمددت دون أى اعتبار، وكان نتيجتها إفساد العقلية الغربية تمامًا فى أيامنا هذه، ولن يكون هناك مبرر لتكرار آرائنا هنا، وسوف نقتصر فحسب على ذكر أن ’التقدم‘ يمكن أن ينطبق بشكل مشروع بصورة نسبية فحسب، مع التحسب دائمًا لتعريف العوامل التى تعمل فيها وتُعيِّنُ حدودها، بحيث نختزلها إلى تناسبها فلا يتعلق بها شيء بما سُمى ’ التقدم *progress*‘ الذى أصبح لغَطًا منذ القرن الثامن عشر، والذى يسعد معاصرونا بتزيينه باسم ’التطور *evolution*‘، وهو تعبير يتحلى بصليل ’علمى‘ فى آذانهم. ولن يسمح الفكر الشرقى ولا الفكر الغربى القديم بفكرة ’التقدم‘ هذه إلا بالقدر النسبى الذى نوهنا عنه لتونا، أى باعتبارها فكرة ذات أهمية ثانوية، ومحدودة الأفق تماما، وتخلو من أى معنى ميتافيزيقى حيث إنها تنتمى إلى نوعية الأفكار التى تصلح لمعالجة مرتبة مخصوصة ولا تنتقل

---

[167] وسوف يتضح أننا نلجأ إلى استخدام كلمة ’إنسانى‘ هنا بمعناها الحرفى المنضبط كما تنطبق على الفرد فحسب، ولا مجال هنا لأى تأويل تشاكلى يتناول مفهوم ’الإنسان الكامل‘.

[168] أضف إلى ذلك أنه لا يجوز القول بأن ذلك انحطام للفردية، إذ إن الإمكاناتِ التى تشكل حال اللاتجلى تلازم الفرد من حيث المبدإ على نحو ثابت، ويمكن القولِ حقًا أنها عندما ترجع إلى اللاتجلى تختفى فعلا أو تكفُّ عن الوجود كفردية، ولم تفْنَ بل ’تحولت‘، فليس من موجود يفنى حرفيا إلا من منظور الوعى الحيوى فحسب.

[169] وبهذا المعنى يمكن أن ينطبق المصطلحان على المرحلتين اللتين تتميزا فى دورة من دورات التجلى كما أسلفنا.

إلى غيرها خارج حدود معلومة. ولا يُسلِّم المنظور التطورى[170] بالكلية *universalism* ولا يمكن أن يفهم الوجود الحقيقى كشىء 'يتطور' بين نقطتين معلومتين، أو 'يتقدم' بلا نهاية فى اتجاه ثابت، وهذه المفاهيم فارغة من المعنى وتبرهن على جهل تام بالمبادئ الميتافيزيقية الأولية. وقد يمكن الحديث على أقصى تقدير عن 'تطور الوجود' حتى نوحى بفكرة الانتقال إلى مقام أعلى، ولكن حتى ذلك يستلزم تحفظات عن نسبية الاصطلاح، حيث إنه يتعلق بالوجود بذاته وبكليته، ولا مجال للحديث عن 'تطور *evolution*' ولا عن ' تغير داخلى *involution*' بأى معنى، فهوية الوجود الجوهرية لا تحول بأى تعديل عارض أيًّا كان، والذى قد يؤثر فحسب على عنصر أو آخر من عناصره المقيدة.

كما أن هناك تحفظا آخر عن مصطلح 'بعد الموت *posthomous*'، فإنه لا يزيد عن منظور مخصوص بالفردية الإنسانية بمدى ما يخضع للزمن، وبحيث يمكن الحديث عما قد يحدث 'بعد الموت'، وقل مثل ذلك عما قد حدث 'قبل الميلاد' طالما انتوينا أن نحافظ على كلمتى 'قبل' و'بعد' والدلالة الزمنية التى تحملاها عادة. وليستا زمنيتين فى حد ذاتهما لو وُجِدَتا خارج نطاق الفردية الإنسانية، وبالتالى لا يمكن وضعهما فى سياق زمنى. ويصح ذلك بقدر أكبر على الأحوال التى تنطوى بين شروطها على صيغة أخرى من الدوام، أى التتابع، وبمجرد أن تكف عن الزمنية تكون هى الموضوع. أما عن الأحوال اللامتجلية فمن نافلة القول أنها فيما وراء كل التتابعات، بحيث يستحيل انطباق كل أفكار القبلية والبعدية عليها حتى ولو بأوسع المعانى. ويجدر فى هذا الصدد ملاحظة أن الوجود يفقد كل معنى للزمن حينما يكون الوعى فى النطاق الفردى، وكما يحدث فى حال النوم العميق وفى نشوة اللذة، وطالما ظل الوعى خارج هذين الحالين المتجليين فلا وجود للزمن.

ولا مناص من الحديث عن حال الإنسان بعد الموت حين يتخذ مجرد صورة امتداد أو استطالة للحال الفردى، والحق أن ذلك الامتداد قد يكون واقعًا فى ' الدوام *perpetuity*'، أى فى لانهائية زمنية، أو بمعنى آخر فى صيغة تتابع واقع فى قهر الزمن، حيث إننا لا نأبه بأحوالٍ غير التى تخصنا. ولكن الزمن المذكور ليس

---

[170] وقد عمد الشيخ إلى تبخيس النظرية بصفة *devolutionary* بما يضاهيها صوتيا بالاصطلاح الشائع *revolutionary*، ويعمل فى الوقت ذاته على الإيحاء بأنها تخون معناها فى التطبيق. ولن تُجدى ترجمتها إلى العربية فى الحالين رغم بلاغتها فى اللغات الغربية. التحرير.

فيه ما يشبه زمن الوجود الجسدانى، كما أن حالا كهذه لا تهم المنظور الميتافيزيقى، فهى على العكس إمكانية التحول إلى ما وراء الشروط الفردية التى لابد وأن نضعها نصب أعيننا على الدوام، ولو اضطررنا إلى الإشارة إلى تلك الحال فذلك أساسًا بموجب التحسب لكل الأحوال الممكنة، وكذلك لأن امتداد الوجود الإنسانى يحفظ للكائن إمكانية 'الخلاص *Deliverance*' دون الحاجة إلى المرور بأحوال فردية أخرى. وأيًّا كان الأمر فلنترك جانبًا ذلك الحال الأخير، ويجوز القول بأن الأحوال اللاإنسانية كانت قائمة 'قبل المولد' أو 'بعد الموت' لأنها تبدو كذلك للفردية الإنسانية، لكن من المهم كذلك أن نعلم أن الفردية هى التى تدخل فى هذه الأحوال أو تمر بها تباعا، حيث إنها أحوالٌ فيما وراء مجالها ولا تأبه للفردية بما هى. زد على ذلك أن هناك معنى تنبثق فيه أفكار القَبْلِيَّة والبَعْدِيَّة بمعزل عن منظور التتابع، وهى فى الآن ذاته منطقية وأنطولوجية، ونتواصل فيها الأحوال المختلفة بعضها ببعض، ولو كانت حال منها ناتجة عن حال آخر فيمكن القول بأنها أتت من بعدها. وبهذه الطريقة فى القول يتمثَّل الوجود برمزية زمنية تعبر عن نظرية الدورات بكاملها، رغم أنه لابد من التذكر ميتافيزيقيًّا أن هناك معيَّةً تامة بين كل تلك الأحوال، إلا أنها تنطبق فحسب فى إطار حال بعينه.

وقد أوردنا الملاحظات السالفة بغرض اجتناب الميل إلى إضفاء أهمية ومعنى على تعبير 'حياة الإنسان بعد الموت' لا يستحق أن يحوزهما، رغم تصور أنه صالح لغياب تعبير أفضل، وحتى نتفق مع عادات بعينها فى استخدامه. وسوف ننتقل الآن إلى دراسة تلك العمليات التى تنتسب إليها، والتى يعتمد فهمها مباشرة على الاعتبارات السالفة. وقد اقتبسنا الطرح التالى من براهما سوترا[171] ومن حواشيها التراثية، والتى نعنى بها على وجه الخصوص حواشى شانكاراشاريا، ولكن لابد من الإشارة إلى أنها ليست ترجمة حرفية، وسوف نلجأ فى موضع أو آخر إلى تلخيص الحاشية[172]، وكذلك لكى نُعلِّق عليها بدورها، وإلا ظل التلخيص عصيًّا على الفهم كما يحدث واقعيًّا فى ترجمات المتون الشرقية[173].

---

[171] آدهيايا *IV*. 2-4. وهى البادا الأولى من آدهيايا، وتتناول فحص الوسائل التى تحقق المعرفة الربانية، والتى سنطرح آثارها فى الأبواب التالية.

[172] وقد طرح كولبروك ملخصا من النوع ذاته فى كتابه *Essays on the Philosophy of Hindus*، المقاله الرابعة، إلا أن ترجمته معيبة للغاية من الناحية الميتافيزيقية رغم أنها تجنبت التحيز المنظومى الشائع بين المستشرقين، وذلك فحسب نتيجة غياب الرؤية الميتافيزيقية.

[173] ويجوز القول بهذا الصدد إن كلمة 'ترجمة' العربية تعنى كلا من 'الترجمة' و'التفسير'، ولا

18

رُجْعَى المَلَكات الفَردِيَّة

حينما يوشك المرء أن يموت يرجع الكلام إلى الحس الباطن ماناس، ويتبعه ما تبقى من الملكات العشر الظاهرة، وهى خمس للفعل وخمس للحواس، تظهر خارج الفرد بالأعضاء التى تناظرها، ولكنها لا تتماهى مع هذه الأعضاء ذاتها إذ إنها تنفصل عنها فى هذه المرحلة[174]، وينتهى نشاط الأعضاء الظاهرة قبل تلك الملكة الباطنة، وهى المرحلة النهائية لكل الملكات الفردية الأخرى كما كانت بدايتها ومصدرها المشترك. وتنسحب هذه الحاسة الباطنة مع زفير ' النفس الحيوى برانا'، يصحبها كل الوظائف الحيوية فايو التى هى صِيَغ من برانا، ومن ثم تعود إلى الحال اللامتمايز، ولا تنفصل هذه الوظائف عن الحياة ذاتها، ويمكن أن تُلاحَظَ الرُجعى ذاتها للحاسة الباطنة فى حال النوم العميق، كما يمكن الإحساس بها فى حالات النشوة فى كل تجليات الوعى الظاهر، ويتزامن معها تعطُّلٌ كامل لكل تجليات الوعى الظاهرة[175].

ونضيف إلى ذلك أن هذا التعطل لا يعنى دائمًا توقفًا كليًّا للحس الجسدى، والذى يشكل نوعًا من الوعى العضوى لو صح التعبير، لكن الوعى الفردى فى هذه الأحوال لن يقوم بدور فى تجليات الحس الجسدى، إذ إنه قد فقد الاتصال به كما ينبغى أن يحدث فى أحوال حياة الفرد العادية، ويتضح سبب ذلك فى أن الوعى الشخصى لم يعد موجودًا فى الأحوال التى أشرنا إليها، وقد انتقل إلى حال آخر هى على الحقيقة فوق فردية، وليس الحس الجسدى الذى نوهنا عنه وعيًا بالمعنى الصحيح، ولكنه انعكاس له ومنفصل عنه، ولا يعدو مجرد وهم فى الوعى، إلا أنه

....

تنفصل إحداهما عن الأخرى، ولذا كان أقرب معنى لها فى الإنجليزية 'شرح *explanation* ' أو 'تأويل *interpetation*'. ويمكن حتى القول بأنه حينما يتعلق الأمر بمتن تراثى فإن ترجمته إلى لغة دارجة لابد أن تتناظر تماما مع تفسير حديث له بلغته الأصلية حتى يصبح مفهوما، وتكاد تستحيل الترجمة الحرفية من متن شرقى إلى نص غربى، وكلما أوغل المترجم فى إجادة الحرفية كلما تضخم خطر فقدان روح المتن، ويبدو أن هذه حقيقة لن يعيها علماء اللغة *philologists* .

174 ويُعَدُّ الكلام آخر هذه الملكات فى طور نمو الفرد، ولابد أن يكون أولها فى مرحلة الرُجعَى إذ ينقلب الترتيب.

175 تشاندوجيا أوبانيشاد، *VI*. 8. 6.

يمكنه احتلال مظهر الوعى فى عين الذين لا يرون إلا الظواهر[176]، وقل مثل ذلك عن ثبات بعض العناصر النفسية التى انتثرت لو استطاعت أن تتجلى فى شكل مشابه وهمى بدوره كما أشرنا فى مواضع أخرى[177].

إن 'النفَس الحيوى براناً ' يصطحب كل الوظائف الأخرى التى التحقت به ويرجع إلى 'النفس الحية جيفآتما' ويسكن فيها كاحتمالات فحسب بعد أن صار فى نطاق اللاتمايز، حيث يستطيع أن يتجلى فى الحياة فى تعينات مخصوصة 'للذات *Self*' فى مركز الفردية الإنسانية، وتتميز عن 'الذات' طالما بقيت ما هى، رغم أن ذلك التمايز واقعياً ليس إلا وهما من منظور الحقيقة المطلقة، حيث لا يتمايز شىء عن 'الذات'، وهذه 'النفسُ الحية' هى التى تحكم التركيب الكامل للملكات الفردية، كانعكاس 'للذات' وكمبدإ مركزى للتفرد فى علاقتها بالصيغة الجسدانية[178]. وكما يجتمع وزراء الملك حوله حينما يتأهب للخروج، كذلك تتحلَّق الوظائف الحيوية حول النفس الحية، ظاهرة كانت أم باطنة. أو هى بالحرى فى داخلها، وتنبثق منها جميعًا ومن ثم ترجع إليها[179] فى اللحظة الأخيرة حينما توشك النفس الحية على الاستيداع من صورتها الجسدية[180]، وفى معيتها كافة ملكاتها، حيث إنها تشتمل عليهم وتحفظهم فى ذاتها كاحتمالات[181]، ومن ثم تنسحب إلى جوهر فردى متوهج، أى صورة لطيفة، والتى تُشَبَّهُ بعربة من نار كما ذكرنا فى تناول تايجاسا، أو هى الطبعة الثانية لآتما، والتى تتكون

[176] ويحدث ذلك تماما فى العمليات الجراحية التى يكون فيها المريض تحت تخدير كامل، ولكن جسده يستجيب لأعراض الألم الخارجية.

[177] وينتمى الوعى العضوى طبعا إلى ما يسميه النفسيون 'ما دون الوعى *subconscious*'، ولكن خطأهم الأساسى هو الظن بأنهم فسروا أمرا فى حين أنهم لم يفعلوا سوى إطلاق اسم عليه، ثم إنهم يعكفون تحت هذه اللافتة على جمع أكثر العناصر غرابة دون أن يستطيعوا التمييز بين ما كان منها وعيا بدرجة أو أخرى وما يبدو أنه كذلك فحسب. وغفلوا عن التمييز بين ما دون الوعى على الحقيقة وبين الوعى الفائق *superconscious*، أى العوامل التى تسند إلى حالات أعلى مقاما من الحال الإنسانى.

[178] ويمكن ملاحظة أن براناً رغم تجليها الظاهرى فى التنفس هى على الحقيقة متمايزة عنه، فلن يكون هناك معنى فى القول بأن التنفس كوظيفة عضوية ينفصل عن المنظومة الحيوية التى ينتمى إليها، ومن ثم يرجع إلى 'النفس الحية'. ونذكر القارئ مرة أخرى بأن براناً وصيغها العديدة تنتمى إلى نطاق التجليات اللطيفة جوهريا.

[179] فى زفرة وشهقة من نفَسِ الكون. التحرير.

[180] بريهادارانياكا أوبانيشاد، *IV*. 3. 38.

[181] والملكة بالمعنى الصحيح هى قوة، أى إنها إمكانية مستقلة بحد ذاتها عن أعمالها الفعلية.

من جواهر التانماتترات الخمس، تمامًا كما يتكون الجسد من بهوتات خمس أو حواس الجسد وعناصر الحس، وتحتويها فى صورة لطيفة، بالتناقض مع الصورة الكثيفة للوجود الجسدانى، والذى تمت دورته الآن فيما تعلق بالفرد المقصود.

ومن ثم يُقال إن ’النَفَس الحيوى‘ قد هجع إلى النور وسكن فيه، وهو ما لا يعنى أنه قد صار المبدإ النارى، ولا يعنى هذا الانسحاب بالضرورة تحول فورى[182]، كما يُقال عن المسافر أنه سافر من بلد إلى آخر حتى لو كان عليه أن يمر تباعًا ببلاد أخرى فى الطريق.

ثم إن ذلك الانسحاب أو تلك الهجرة من الصورة الإنسانية قدر على الجاهلين أفيدفان، كما يسرى على الحكيم المتأمل فيدفان حتى نقطة تفرع طريقهما، والخلود أمريتا هو ثمرة التأمل أوسابانا الذى مارسه فى حياته، دون أن يتحقق بمقام أعلى من الوجود، ورغم أن العوائق الفردية التى نتجت عن الجهل لم تتحطم تماما.

ويلزم هنا تعليق مهم عن معنى الخلود المقصود، وقد عالجنا ذلك فى موضع آخر، فالكلمة السنسكريتية أمريتا تنطبق قصرًا على الحال الذى لا يتغير، إلا أن الغربيين يقصدون بالكلمة المناظرة لها مجرد امتداد زمنى لإمكانات المقام الإنسانى، والذى ليس إلا امتداد غير محدد للحياة الإنسانية، وهو ما يسميه الشرقيون ’طول العُمْر *longevity*‘ فى أحوال منقولة بطريقة خاصة، ولكنها تبقى دومًا شبيهة بدرجة تزيد أو تقل بالفردية الإنسانية. والحال المقصودة فى السياق الحالى لازالت فردية، إلا أنه يقال إن الخلود يمكن أن يتحقق بها، وقد يبدو ذلك خارجًا عما ذكرنا حيث يُفترَضُ أن المقصود خلود نسبى فحسب، وبمعنى يناهز المعنى الغربى، إلا أن ذلك ليس صحيحا. والحق أنها لكى تكون خلودًا فعالا بالمعنى الميتافيزيقى والشرقى لابد أن تكون مستقلة مطلقًا عن أى صيغة من صِيَغ التتابع، فهى تتماهى مع الأبدية بما هى، وتصبح مجرد سوء استخدام للغة فحسب لو قُصِدَ بها ’دوام زمنى *perpetuity*‘ أو لانهائية أى نوع من الاستمرارية *duration*، ولكن ليس هذا هو المعنى المقصود هنا. ويجب أن نعلم أن فكرة الموت مرادفة لتحول الحال

[182] وذلك لو كنا مهتمين حقا بالانعكاس الفردى لنور الذكاء، أى انعكاس طبيعته التى تتماهى أصوليا مع ملكة العقل فى أثناء الحياة الجسدية، كما أنها تعنى اجتماع المبادئ الجوهرية للعناصر الخمسة كدعامات أو وسائل لها.

جوهريا، والتى هى أوسع المعانى قبولاً، وحينما يُقالُ إن الكائن قد وصل افتراضيًّا إلى الخلود فإن ذلك يعنى إنه ليس بحاجة إلى المرور بحالات مقيدة تختلف عن حال الإنسان، ولا أن يعبر فى دورات أخرى من التجلى. وليس ذلك بَعدُ 'خلاصا' ولا 'نجاة' تُحققُ الخلودَ بالفعل، إذ إن الخلود يتحقق بعد أن تُمَّحى 'العوائق الفردية' التى يخضع لها الكائن، ولكنها احتمال تحقق 'الخلاص' مباشرة من حال الإنسان وامتدادها الذى يظل عليه الكائن طوال دوام الدورة الزمنية التى ينتمى إليها، وهى تشكل الدوام بالمعنى الصحيح[183]، وهكذا يتمكن الكائن من المشاركة فى 'التحول' النهائى عندما تتم الدورة، ويرجع معه كل ما انطوى عليه إلى حال اللاتجلى المبدئى[184]. وقد كان ذلك سبب ظهور اصطلاح ' الخلاص المؤجل *deferred Deliverance*' أو ' الخلاص على مراحل *Deliverance by degrees*' كارما موكتا، حيث إن الخلاص فى هذه الحالة لا يتحقق إلا بمراحل وسيطة، أو هى أحوال مقيدة فيما بعد الموت وليس بشكل فورى كما يحدث فى حالات أخرى سوف نتناولها لاحقا[185].

---

[183] وتعنى الكلمة اليونانية ςοϊυώία ' دائم *perpetual*' وليس ' خالد *eternal*'، فهى مشتقة من υώίά التى تكافئ *aevum* اللاتينية، والتى تعنى دورة لا محدودة، كما أن هذا هو المعنى الأصلى للكلمة اللاتينية *saeculum* والفرنسية *siecle* التى تترجم بها أحيانا.

[184] ويمكن أن يُقال الكثير عند ترجمة هذا التحول النهائى إلى اللغة اللاهوتية لأديان الغرب، وخاصة تلك التى تتناول مفهوم ' القارعة *the Last Judgement*'، والذى يرتبط بها بشكل وثيق، إلا أن ذلك سوف يستلزم تفسيرا مطولا ومعقدا لا يناسب الموضع الحالى، خاصة وأن المنظور الدينى واقعيا يجفل عندما تطرأ فكرة وجود دورة ثانوية قد يكون وراءها استمرار للوجود الفردى فى الحال الإنسانى، ولن يكون ذلك ممكنا لو اعتبِرت الدورة التى ينتمى إليها ذلك الحال فى كليتها المتكاملة. ولا يصح أن يؤخذ ذلك على أن من الضرورى لذلك الانتقال أن يحدث من المنظور الدينى كما أسلفنا القول عن 'بعث الموتى' و'الجسد المجيد'، ولكن ذلك الانتقال واقعيا لا يؤثر إلا على من يتعلقون بالمظاهر، والذين لا يوجد فى عالمهم شىء وراء الفردية الإنسانية، إلا أننا سوف نعود إلى هذه المسألة فى سياق طرح الفكرة اللاهوتية عن 'الخلاص' والفكرة الميتافيزيقية عن 'التحرر *Deliverance*'.

[185] ومن نافلة القول أن ' الخلاص المؤجل' ليس إلا النوع الوحيد من الخلاص الذى يراه معظم الناس، ولا يعنى أن الجميع سوف يحققونه جزافا بلا تمييز، حيث إن من اللازم اعتبار حال الكائن الذى لم يحقق حتى خلودا افتراضيا، ولابد أن يسعى فى حال فردى آخر يتمتع بإمكان تحقيق 'الخلاص' كما فى الحال الإنسانى، وكذلك إمكان عدم تحققه لو جاز القول.

19

أحوال ما بعد الموت ومراتب المعرفة

وطالما بقيت روح المتأمل فى حياته نفسًا حية جيفآتما مرتبطة بالصورة اللطيفة، دون أن يتحقق بمقام أعلى، والتى يجوز أن تُوصف بأنها المثال الصورى للفردية، فإن التجلى اللطيف يكون بمثابة مرحلة وسيطة بين التجليين اللطيف والكثيف، ويقوم بدور المبدإ المباشر بالنسبة إلى التجلى الكثيف، وترتبط فى حالها اللطيف بالملكات الحيوية، إبان الرُجعى المذكورة سلفا.

ومن اللازم قطعًا أن تبقى صورةٌ ما يُمكن للكائن أن يتزيًّا بها، من واقع أن حاله لازال ينتمى إلى المقام الفردى، وهى الصورة اللطيفة لا غير، إذ إنه قد ترك الصورة الجسدانية، كما أن الصورة اللطيفة لابد أن تبقى بعد فناء الجسد التى سبقته فى التجلى، فينعكس الترتيب فى الرُجعى إلى اللاتجلى، ولكن ذلك لا يعنى أن الصورة اللطيفة ينبغى أن تكون مثل التى تلبَّس بها فى حياته الجسدية تماما، وكانت وسيلته وأداته فى حال الحلم[186]. وقد نوهنا سلفًا بشكل عام لا فيما يخص الحال الإنسانى فحسب إلى أن الفرد يُكيِّفُ ذاته، والتى يمكن تعريفها بالحال المحدودة التى تحصر الإنسان فى إطار صورة، ولكن لابد أن تُفهَمَ بمعنى أن تلك الصورة ليست بالضرورة مكانية وزمنية كما كانت فى برهة بعينها من حال الجسدانية، ولا تملك أن تكون كذلك فى الحال اللاجسدية التى تحررت من قهر المكان والزمن وخضعت لأحوال مختلفة تماما، أما عن الصورة اللطيفة فإذا لم تفلت تمامًا من الزمن الذى اختلف عن زمن الوجود الجسدى فإنها على الأقل تفلت من قهر المكان، ولذا علينا التحسب لئلا نحاول أن نتصورها 'كبديل' للجسد[187]، كما لا يصح اعتبارها 'قالبًا' للجسد لمجرد أنها استقرت كمثال صورى للفردية فى أصل

[186] وهناك استمرارية بعينها بين أحوال الوجود، وخاصة بين الصيغ المختلفة التى تشكل حالا بعينها من أحوال التجلى. فلابد أن الإنسان الفرد يتأثر باختفاء صيغتة الجسدية، زد على ذلك اختفاء العوامل النفسية والذهنية أو غيرها من العناصر التى لا مبرر لوجودها خارج علاقتها بالصيغة الجسدية. وهكذا ينطوى تحلل الجسد على فناء هذه العناصر ساعة الموت بمعناه المعتاد.

[187] وقد أدرك الكثير حتى النفسيون *psychologists* أن 'الملكات العقلية' أو الفكر الفردى يقوم خارج أحوال المكان، وهى النوع الوحيد الذى يسعهم إدراكه، وقد احتاج الأمر إلى جهل 'الروحانيين الجدد *neo-spiritualists*' بكامله حتى 'يموضعوا *localize*' الصيغ فوق الجسدانية للفرد بافتراض أنها فى موضع ما من المكان.

التجليات[188]، ونعلم يقيناً ميل الغربيين إلى التشبيه بأشد الأمثال فجاجة مما أدى إلى مخاطر جَمَّة، ولذا نشعر بضرورة التحذير بكل الطرق الممكنة.

وقد يبقى الكائن على تلك الحال الفردية التى ارتبطت بالصورة اللطيفة حتى ساعة الحاقة برالايا، و رُجْعَى كل شىء فى دورة العالم المتجلى إلى مقام اللاتجلى اللامتمايز، أى النطاق المتكامل للفردية الإنسانية[189]، وهو تحلل يسرى فيه مع مجمل الكائنات فى تلك العوالم فى رحاب براهما الأسمى، ولكنها قد تتوحد مع براهما بالطريقة التى عرفتها فى حال النوم العميق فحسب، أى دون تحقق فعال 'بالهوية الأسمى'.

ولو لجأنا إلى لغة مدارس جوانية غربية بعينها فإن الحال المشار إليها توًّا يناظر 'الرُجعى بصيغة سلبية'، فى حين أن التحقق الميتافيزيقى الأصلى هو 'رُجعى بصيغة إيجابية'، وهى الصيغة الوحيدة التى تعنى حقًّا احتكام الكائن على مقدراته الأخروية. وهو ما يعنيه التشبيه بحال النوم العميق فى حياة الإنسان العادى، فكما أن هناك رجوعا من هذه الحال إلى حال الفردية فهناك أيضًا رجعى إلى دورة تجلٍّ أخرى للكائن الذى توحد مع براهما بصيغة سلبية، وتقطع بأن النتائج المتحصلة من حياة الكائن ليست 'خلاصا' ولا خلودًا حقيقيا، وأن حاله فى الساعة الأخيرة أشبه بمن لا يبقى على حاله كامتداد إنسانى حتى ساعة الحاقة برالايا، بل يخرج من الموت الجسدى إلى حال فردى آخر. وإلى جانب ذلك هناك حال التحقق بمقامات أعلى قد تصل إلى مقام 'الهوية الأسمى' التى لم تصل إليها أثناء حياتها فى الجسد، ولكنها تتحقق فى امتداد الفردية بعد الموت بموجب عمق افتراضيتها، ولذا تحقق الخلود،

---

[188] وهذا المثال اللطيف وليس الجنين الجسدى هو الذى يسمى فى السنسكريتية بيندا كما أسلفنا، وهو قائم أصلا قبل مولد الفرد، فهو من محتويات هيرانياجاربها منذ بداية تجلى الدورة الزمنية، ويشكل أحد احتمالات النمو فى سياق سيرورة التجلى، ولكن سبق وجوده افتراضى فحسب، بمعنى أنه ليس حالا من أحوال الكائن الذى قدر له كصورة لطيفة، ذلك أن الكائن ليس فى الحال المناظرة له التى لن توجد بعد ذلك، أى الإنسان الفرد، ويسرى الاعتبار ذاته على النطفة الجسدية باعتبارها سابقة الوجود فى أسلاف الإنسان منذ بداية حياته على الأرض.

[189] وعادة ما تسمى السنسكريتية التجلى الكلى فى مجمله بمصطلح سامسارا كما سلف القول، والتى تنطوى على عدد لا يحصى من الدورات، أى على مقامات وأحوال من الوجود، وينتهى كل منها إلى الحاقة برالايا، شأنها شأن الدورة التى نطرحها الآن، والتى لا تشكل إلا برهة واحدة من زمن سامسارا. ثم إننا سوف نكرر لاجتناب سوء الفهم أن الاتصال الباطن بين هذه الدورات ليس إلا أمرا عَرَضيًّا لا تتابعيا، ولذا لزم الإشارة إلى أن كافة التعبيرات التى تلجأ إلى تشاكل زمنى ليست إلا رموزا فحسب.

وهذا هو 'الخلاص المؤجل' الذى سلف ذكره. ويظل الكائن وهو نفس حية جيفاَتما فى كلا الحالين 'متوحدًا' طوال الدورة الزمنية[190] على سبيل القول مع هيرانياجاربها التى تقوم مقام جيفاجهانا كما أسلفنا، وتظل خاضعة لحال مخصوصة من الوجود أو هو الحياة جيفا، والمضمار الحق لهيرانياجاربهاالتى لها مقام معلوم فى بنية الوجود الكلية.

وهذه الصورة اللطيفة لا تُدركها الحواس من حيث أبعادها ومن حيث جوهرها المخصوص،[191] ولا تؤثر على إدراك من حضر انفصالها عن الجسد، ولا هى تتأثر بالحرق ولا بأى معالجة جسدانية أخرى مما قد يتعرض الجسد له بعد الموت، والموت نتيجة هذا الانفصال من واقع أنه ما من عمل من مقام محسوس بقادر على التأثير على هذه الصورة اللطيفة، ولا على الوعى الفردى الذى يبقى متعلقًا بها بعد انفصاله عن الجسد، وهى لا تُدرَك إلا بحرارتها الحيوية[192] طالما سكنت صورة كثيفة، ويبرد الجسد فى الموت[193] بمجرد أن تتركه الصورة اللطيفة التى منحته الدفء والحياة طوال دوامها فيه[194].

ومن تحقق بمعرفة براهما[195] لا يمر بكل مراحل الانسحاب[196] فى

---

[190] ولا يصح أن تؤخَذ هذه الكلمة بمعناها الحرفى لتصوير مقصدنا بالصورة التى توحى بها، حيث إن الحال المقصود لا يشوبه جسدانية.

[191] والتى يسكنها الكائن الذى يظل فى حاله الفردى بعد الموت، هى قياس بالمعيار الجسدى الكثيف. من متن الشيخ.

[192] أو صفاتها النوعية بمدى تحولها إلى مبدإ الحرارة . من متن الشيخ.

[193] ذلك رغم أن باقى الصفات الحسية للصورة الجسدانية لاتزال قائمة دون تغير ظاهر. من متن الشيخ.

[194] إذ إنه يسكن فى الصورة اللطيفة حيث مبدإ الحياة الفردية، حتى إن الجسد لا يوصف بجسد حى إلا بانتقال خواصها إليه، وبموجب الرابطة بين هاتين الصورتين فى نطاق أنهما تعبيرات عن الكائن ذاته حتى ساعة الموت. من متن الشيخ.

[195] ومعرفة براهما قبل الموت تُفهم على أنها موت عن الجسد. من متن الشيخ.

[196] وهو ما يعنى امتلاكه لكل حالات الوجود فى التحقق العضوى، وبدونه لن يكون فى التحقق إلا القيمة الرمزية للمعرفة. من متن الشيخ.

الصيغة التتابعية[197]، ولكنه يتقدم مباشرة [198] إلى التوحد الذى مارسه الجسد افتراضيًّا فى العبادة، مثل مصب النهر الذى يتماهى مع مياه البحر سمودرا [199]، وهو مجمع المياه. وملكاته الحيوية التى يتكون منها جسده [200]، والستة عشر قسمًا من الصورة الإنسانية شوداشا كالا[201]، تمر بكاملها إلى الحال اللطيف آفياكتا، حيث تتحول جميعًا بعد عبورها إلى صيغة دائمة وإمكانات لاتتغير، ولا ينطوى هذا الانتقال على تغير الكائن ذاته[202]، وتنتهى كذلك ' الاسم والصورة ناماروبا'[203] حيث إنها 'لا تنقسم' وليس لها أجزاء ولا أعضاء تُؤلف الصورة الأرضية[204]، فيتحرر من شرائط الوجود الفردى[205].

وقد شبهت براهما سوترا وكثير غيرها من المتون الهندوسية حالة هذا التحول *transformation* باختفاء الماء الذى يُرشُّ على حجر ساخن، ونحن نستخدم الكلمة بمعناها المنضبط أى 'الخروج من الصورة'. فالماء المذكور قد 'تحول' واقعيًّا وفقد صورته المنظورة عند ملامسته للحجر الساخن، رغم أنه لم يفقدها تمامًا ولازال فى

---

[197] أو هو رجوع الفردية من حال التجلى الكثيف إلى حال التجلى اللطيف، بما فيه الصيغ التى تترتب عليه، ومن ثم إلى الحال اللامتجلى، حيث تنتهى الأحوال الفردية تماما. من متن الشيخ.

[198] إلى الحال الأخير وحتى إلى ما وراءه فى حدود اعتباره مبدإ التجلى. من متن الشيخ.

[199] ويرمز إلى اجتماع الإمكانات فى المبدإ الأسمى. من متن الشيخ.

[200] وقد يحدث فى حالات استثنائية أن يتأثر انتقال هذه العناصر بطريقة تجعل الصورة الجسدية ذاتها تختفى دون أثر ملموس، وتمر بكليتها فى حال لطيف لامتجلى بدلا من أن تترك كبقايا جسدية بالشكل المعهود حتى لا يكون موت بالمعنى المعروف، وقد ذكرنا فى موضع آخر المثالات التوراتية مثل إخنوخ وموسى وإلياس.

[201] أى التانمانترات الخمس وماناس وملكات الحس والفعل العشرة. من متن الشيخ.

[202] ومن النوع ذاته الذى يحدث فى المراحل الانتقالية، ولا مناص من أن تحدث تعديلات مختلفة حيث إنها لازالت تنتمى إلى 'المصير' ذاته. من متن الشيخ.

[203] وتنتهى كذلك تعينات التجليات الفردية فى جوهريها الفاعل والقابل كما سلف القول باعتبارها شروطا تقيد 'الفرد'.من متن الشيخ.

[204] وشروط الكم الرئيسة كما وردت فى الصيغة التوراتية هى الكيل والعدد والوزن، والتى تكال وتعد وتوزن، حكمة سليمان 11، 20، وتناظرها مقولة دانتى كلمة بكلمة، دانتى، 5. 25-28.

[205] كما يتحرر من كل الشروط التى تنطبق على حالات خاصة من التعينات بما فيها الأحوال فوق الفردية، حيث إن الكائن فى هذه اللحظة فى حال مبدئية مطلقة منزهة عن القيود. من متن الشيخ.

بوروشا أوبايشاد، *VI*. 5. ماندا كا أوبانيشاد، *III*. 2. 8. براهما سوترا *IV*. 2. 8-16.

حاله الجديد ينتمى إلى المقام الجسدانى، ولكن دون أن يمكن القول أن الحجر الساخن قد امتصها، فقد تبخرت فى الهواء دون أن يدركها البصر[206]. وقل مثل ذلك عن الكائن الذى لم 'يُمتص' عندما تحقق 'خلاصه' رغم أن ذلك ما يبدو من منظور التجلى، حينما يبدو 'التحول' كما لو كان دمارًا[207]، ولو رأيناه من منظور الحقيقة المطلقة لوجدنا الكائن قد اتسع إلى أبعد من كل الحدود لو جاز القول، وهو ما يُترجم برمزية البخار الذى ينتشر فى الهواء بلا حدود حيث إنه قد حقق كامل إمكاناته.

[206] حاشية رانجاناثا على براهما سوترا.

[207] ولذا كان شِيفا 'مُدَمِّرًا' فى أوصافه الثلاثة 'الخالق والحافظ والمدمر'، وهو على الحقيقة 'محولٌ' أو 'معيدٌ' فحسب.
ويكاد يناظر هذا الثالوث الأسماء الحسنى 'مبدىء و مقيتٌ و معيدٌ'. التحرير.

20

الشريان التاجى و’الشعاع الشمسى‘

ولنعد الآن إلى فحص ما يحدث للكائن الذى لم ’يتحرر‘ ساعة الموت، فعليه أن يعبر فى سلسلة من المقامات التى يُرمَزُ لها بمراحل من رحلة تشكل رهطًا من الحالات الوسيطة التى قُدِّر له أن يمرَّ بها قبل أن يصل إلى غايته. ويجدر ملاحظة أن تلك الحالات لازالت نسبية مقيدة، وليس هناك معيار مشترك بينها وبين الحال المطلق المنزه عن القيود مهما كان بعضها رفيع المقام بالنسبة إلى الحال الجسدانية، ولكن يبدو أن وجودها يقرِّبُ المرء من غايته النهائية، وهى ’الخلاص والنجاة‘، ويمَّحى عالم التجلى بكامله أمام وجه المطلق، ومن الثابت أن الاختلاف بين الحالات التى تصوغ التجلى لابد أن تمَّحى هى الأخرى أيًّا كانت مناقبها فى حد ذاتها، ويصح ذلك طالما كانت الأحوال المقيدة المختلفة التى تفصلها عن بعضها بعضًا هى فحسب ما يوضع محل اعتبار. والحق أن العبور إلى مقام أعلى يتضمن تقدمًا نحو ’الخلاص‘، ولكنه فى هذه الحالة سيكون تدريجيًّا كراما موكتى، ويمكن أن يُقَارَنَ باستخدام وسائل متوافقة بعينها على شاكلة رياضة هاثا يوجا، والتى تكون فعَّالة كمرحلة تحضيرية فحسب رغم أنه لا مجال لقياس الفارق بين هذه الوسائل وبين ’التحقق‘ المأمول فى الاتكاء عليها[208]، ولكن لابد من فهم أن ’الخلاص‘ عندما يتحقق سوف يعنى انقطاعًا عن الحال الذى يجد فيه الكائن نفسه، بصرف النظر عما يعنيه ذلك الحال، وسوف يكون الانقطاع من الطبقة ذاتها، سواء أكان الكائن ’متحررا‘ أم ’غير متحرر‘، وليس هناك علاقة على شاكلة ما يوجد بين الأحوال المقيدة المختلفة. ويصدق الأمر ذاته على الحالات الأسمى ببون شاسع عن

[208] ويمكن أن نرسم تشاكلا بين ما قيل توا وبين ما يمكن أن يُقال فى اللاهوت الكاثوليكى عن شعيرة القربان، فالصور الظاهرة ليست إلا ’دعامة‘ أو ’سندا‘ بالمعنى الصحيح، والتى ينتج عنها نتائج تنتمى إلى مقام مختلف تماما عن مقامها. ويحتاج الإنسان بموجب طبيعته والأحوال التى تحكمه إلى ’دعامات‘ ينطلق منها إلى التحقق الذى يمتد بعيدا فيما وراءها. ولا يناظر عدم التقابس بين الوسيلة والغاية إلا عدم التقابس بين الحال الفردى كمنطلق للتحقق وبين الحال المنزه عن القيود كغاية له.

ولا نملك أنِ نطرح هنا نظرية عامة تتعلق بكفاءة الشعائر، وسوف نقتصر على القول بأن كل شىء عرَضِى فى تجليه حتى نشير إلى المبدإ الجِوهرى باستثناء التعينات ذات الطبيعة المنفية، ويكفُّ عن أن يكون ذاته بمجرد أن يشهد كإمكانية معصومة، ولا بد أن يعاد اكتشاف كل ما له وجود إيجابى فِى اللاتجلى، وهو ما يسمح بعبور الفرد إلى الكون الكلى عندما يتخلص من الشروط المحدِّدة، أى السلبية التى تكمن فى التجلى عموما.

الحال الإنسانى، والذى يراه المتسامى غاية قصوى لا بد أن يكدح إليها فى النهاية، وهذا الظن ممكن حتى للحالات التى لا تعدو صِيَغًا عرضية من الحال الإنسانى، رغم أنها منفصلة تمامًا عن أى صيغة جسدانية من كل جوانبها. وقد بدا من المستحسن أن نلفت النظر لهذه المسألة تحسبًا لسوء الفهم والتأويل الخاطإ قبل أن ننتقل إلى طرح التعديلات المختلفة بعد الموت مما قد يطرأ على الكائن الإنسانى.

وتنسحب النفس الحية جيفآتما بعد أن امتصت الملكات الحيوية لتبقى كاحتمالات فيها إلى سكنها فى قمة الرأس[209]، أى إنها حلّت بأعلى جزء من ذلك العضو اللطيف، والذى يُوصَف كزهرة لوتس بثمانى بتلات، وتشع[210] لتضىء الطريق الذى سوف تعبر فيه النفس إلى قمة الرأس لو كان الفرد حكيمًا فيدفان، وتذهب إلى مناطق أخرى من المنظومة البدنية [211] لو كان جاهلا أفيدفان. وتنبثق من المركز الحيوى كما تنبثق برا مق العجلة من مركزها، ويمر أحدها من قمة الرأس، ويسمى سوشومنا[212].

وهناك إلى جانب هذا الناديس الذى يشغل قمة الرأس اثنان آخران يقومان بدور

---

[209] وهو مركز الشخصية الذى يُوصَف رمزيا بالقلب كما رأينا فى البداية، فى حين أنه يسكن بموجب وجوده فى الجوهر مستقلا عن أحواله وشروط تجليه، ويتماهى حقا مع بوروشا الذى انفصل عنه بشكلٍ وهمى فحسب. من متن الشيخ.

[210] ومن الواضح أن كلمة 'تشعّ' هى إحدى الكلمات التى لا بد أن تؤخذ بمعنٍى رمزى فحسب، حيث إنه لا مجال هنا للقول بنارٍ محسوسة، ولكنه تعديل على النور المُدرك.

[211] وهى تناظر فى المقام اللطيف حزمةً الأعصاب التى تُسمى الضفيرة الشمسية *solar plexus* بين العمود الفقرى والمعدة. وتوصف رمزيا 'كعجلات شاكرات' أو 'كزهرات لوتس كمالات'. أما عن قمة الرأس فتقوم بدور مهم فى التراث الإسلامى فيما تعلق بحال ما بعد الموت، ولا شك أنه يمكن أن توجد فى معتقدات أخرى لاعتبارات مثيلة، مثل حلق دائِرة من الشعر فى قمة الرأس عند القساوسة الكاثوليك، ولكن الأسباب العميقة ربما نُسيت. من متن الشيخ.

وكذلك نتوهج معها مائة وواحد شريانا. بريهادارانيا كا أوبانيشاد، *IV*. 4. 1-2.

ونذكر القارئ أننا لا نقصد هنا الشرايين العضوية التى يجرى فيها الدم، ولا بالفقرات التى يرد فيها ذكر الهواء الذى نتنفسه، فمن الواضح أنها تنتمى جميعا إلى المقام الجسدانى، وليس فى البدن قناة مفتوحة تمر مِن أعلى الرأس، ويحسن ملاحظة أن انسحاب جيفآتما يعنى أن الصورة الجسدانية قد هجِرت بالفعل، ولكن لازالت بعض العلاقات قائمة بين المرحلة التى نصفها وبين المقام اللطِيف، ويظل من الممكن الحديث عن أعضاء لطيفة مختلفة بحسب التناظر القائم مع البدن فى الحياة العضوية.

[212] وتناظر هذه المنطقة الحالات الأسمى للكائن فيما تعلق بإمكان التواصل معه، كما ورد فى وصف فايشفانارا، كاثا أوبانيشاد، *II*. 6. 16.

مهم فيما تعلق بالتناظر بين المقام اللطيف والتنفس، وبالتالى فى رياضة هاثا يوجا، ومحلُّ أحدهما إلى اليمين ويسمى بينجالا، والآخر إلى اليسار ويسمى إيدا، ويقال إن بينجالا يناظر الشمس وإيدا يناظر القمر، وقد رأينا فيما تقدم أن الشمس والقمر هما عينا فايشفانارا، ويتعلقان إذن بالناديسين المذكورين، فى حين يحتل سوشومنا المركز، ويناظر 'العين الثالثة'، أى عين شيفا التى فى جبهته[213]، ونحن نشير إلى هذه النقاط بشكل عابر حيث إنها خارجة عن نطاق هذا الطرح.

وتعبر سوشومنا إلى قمة الرأس حيث تسكن بموجب المعرفة التى حصلتها والوعى الذى حققته فى التأمل، وهو وعى ينتمى جوهريًّا إلى مقام فوق زمنى، حيث إنه انعكاس لمقام أسمى[214] حتى من منظور الكائن الحى، وتنبثق نفس الحكيم من تلك الشمس [215] لتصل إلى ذلك

---

[213] وتناظر الشمس العين اليمنى ويناظر القمر العين اليسرى فى الرمزية التى تعبر عن الأحوال الزمنية، ويناظر الزمن الحاضر عين الجبهة الذى لا يربو فى منظور التجلى عن لحظة لاتكاد تدرك، وتشاكل النقطة الهندسية التى لا أبعاد لها فى منظومة المكان، ولذا كانت نظرة واحدة من تلك العين الثالثة تطيح بالتجلى بأكمله، وهو ما يكافئ رمزيا القول بأنها تحيل كل شيء إلى رماد، وكذلك يفسر لماذا لم يمثلها عضو جسدى يناظرها، ولكن يبدو الحاضر كما لو كان ينطوى على الحقيقة بكاملها حينما يتسامى المرء عن هذا المنظور العرضى، مثلما تحتوى النقطة الهندسية على جميع احتمالات الفراغ المكانى، وحين يتحول التتابع الزمنى إلى معية فى اللحظة ذاتها. وتشاكل هذه الرمزية مقولة جانوس بيفرون عن الرومان بأن لهم وجهين، ينظر أحدهما إلى الماضى والآخر للمستقبل، ولكن وجههم الحقيقى هو الذى ينظر إلى الحاضر ولا يتبنى فيه أحدهما ولا الآخر.

ويجدر الإشارة كذلك إلى أن الناديس الرئيس له اتصال بما تسميه اللغة الغربية 'الخيمياء الإنسانية' حينما تمثل المنظومة المفهوم الهرمسى 'للتنور *athanor*' وهو فرن الخيميائيين، ويرمز إلى التحولات الخيميائية على النفس، وهذا العلم يشاكل هاثا يوجا إلى حد بعيد بغض النظر عن اختلاف المصطلحات.

[214] ولذا كان من الخطإ الحديث عن 'التذكر *remembrance*' كما فعل كولبروك فى المقالات التى عرضنا لها سلفا، فالذاكرة التى شكلها الزمن بالمعنى المنضبط هى ملكة تنتمى إلى الوجود الجسدانى فحسب، ولا تتخطى حدود الصيغة الخاصة للفردية الإنسانية، ولذا تعد من العناصر النفسية التى ذكرناها فيما تقدم، والتى تنفصل نتيجة الموت الجسدى.

[215] وينتمى مفهوم 'الميلاد الثانى' كما نوهنا فى موضع آخر إلى كافة المذاهب التراثية، ففى المسيحية يمثل التعميد *pabtism* هذا الميلاد بوضوح كامل، فيقول المسيح عليه السلام ... إن كان أحد لا يولد من فوق لا يقدر أن يرى ملكوت الله،... إن كان أحد لا يولد من الماء والروح لا يقدر أن يدخل ملكوت الله،... لا تتعجب أنى قلت لك ينبغى أن تولدوا من فوق. يوحنا 3. 3-7. وتنظر مذاهب تراثية شتى إلى الماء كوسط أصلى للكائنات الحية بموجب رمزيته التى عرضنا لها سلفا، وهى تناظر على المستوى الأرضى مولا براكريتى بمعنى علوى، والتى هى كلية القدرة ذاتها، ومن 'ولد من الماء' يصبح 'ابنا للعذراء' عليها السلام، أى شقيق بالتبنى للمسيح عليه السلام ووريث له فى 'مملكة الله'. واذا أدرك المرء أن 'الروح' التى نقصدها هى ذاتها 'رواح' العبرية، وهى ترتبط هنا بالماء كمبدإ تكميليًّا كما فى مفتتح سفر التكوين، ولو تذكرنا أن الروح تعنى الهواء أيضا لأدركنا فكرة التطهر بالعناصر، والتى تشيع فى شعائر كل العبادات ومذاهب التربية الروحية، زد على ذلك أن العهد

الشريان اللطيف، وتمتد فى الآن ذاته إلى الشمس كامتداد غير محدود يتحقق به التواصل سواء أكان افتراضيًّا أم فعَّالاً بين الفردية والكلية[216].

ولا علاقة بين ما قيل توًّا بالأحوال الزمنية ولا بكافة العوارض التى تصاحب الموت، لكن ذلك لا يعنى أن تلك الأحوال لا تأثير لها بتاتًا على أحوال الكائن ما بعد الموت، ولكنها قد تكون مؤثرة فى أحوال بعينها، والتى لا نملك هنا سوى الإشارة إليها فحسب دون إسهاب.

ومثال ذلك حال بهيشما[217] الذى انتظر عودة الصيف لأنه رأى أنه فصل مناسب لموته، ولا شأن للحكيم الذى تأمل فى براهما 'بتسبيحه'[218] كما أوصت الفيدا، والذى تحقق بالمعرفة الربانية افتراضيا على أقل تقدير[219]، وهذا مقصور على من راعى الشعائر المنصوص عليها فى سانخيا ويوجاشاسترا فى الأوقات اليومية والمواسم السنوية المعلومة، ولها فعل مؤثر كعنصر كامن فى الشعائر ذاتها، والتى تتدخل كشروط تعتمد عليها التأثيرات المطلوبة[220].

ومن نافلة القول أن القصر المُشار إليه فى الحالة الأخيرة ينطبق فحسب على الكائنات التى لم تتمكن من استكمال مقامات التحقق المناظر لامتداد الفردية

....

التربوى ذاته يعدُّ 'ميلادا ثانيا' رمزيا فى الطرق الصوفية، ذلك من حيث كونه مجرد رمز صورى، ولكنه يكون فعَّالاً على الحقيقة لمن كان مؤهلا لاستقباله فحسب.

[216] وذلك يكفى بصرف النظر عن أى اعتبارات أخرى لبيان أنه لا مجال هنا لوجود 'شعاع الشمس' بالمعنى الفيزيائى، فسوف يكون استمرار التواصل مستحيلا فى هذه الحالة، وأن المسألة لا تعدو المعنى الرمزى فى قول الشمس، والشعاع الذى يتصل بالشريان التاجى يسمى أيضا سوشومنا.

[217] وهو معلم الكورافيين والباندافيين وأحد محاربى معركة كوروكشيترا، وقد جاء ذكره فى ماهابهاراتا وبهاجافاد جيتا. موسوعة الأديان والفلسفات الشرقية، تحت الطبع.

[218] وتعنى كلمة 'تسبيح *incantation*' بالمعنى المقصود هنا شوق الكائن النسبى إلى الكلى بغرض الاستنارة الباطنية أيًّا كانت الوسائل البرانية مثل أوضاع العبادة مودرا والترانيم الشعائرية مانترا والأشكال الرمزية يانترا وغيرها، والتى تعمل كدعامات للفعل الباطن، وتتردد كإيقاعات فى الأحوال التى لا تحصى للكائن. إلا أنها جميعا لا علاقة لها بالسحر الذى يسمى أحيانا بالاسم ذاته فى الغرب، ولا بنسك دينى مثل الصلاة، وكل الوسائل التى أشرنا إليها الآن تنتمى قصرا إلى نطاق التحقق الميتافيزيقى.

[219] ونقول 'افتراضيا' بموجب أن هذا الكمال لو كان فعالاً فإن 'الخلاص' يكون قد تحقق بالفعل، ويمكن أن تكون المعرفة كاملة حتى لو كان التحقق المناظر لها قد تحقق جزئيا فحسب.

[220] براهما سوترا، *IV*. 2. 17-21.

الإنسانية، فلا تملك الوسائل التى بدأت منها مهما بلغت من تعالٍ على حدود الفردية أن تؤثر على الأحوال التالية للموت بأى شكل كان.

21

رحلة الإنسان الربانية على طريق التحرر

وتحقق باقى الرحلة الرمزية أثناء الخلاص التدريجى التى بدأت من نهاية الشريان التاجى سوشومنا، وتقدمت فى تواصل مباشر مع شعاع الشمس الروحية حتى غاية مصير الكائن باتباع الطريق الذى حدده ذلك الشعاع باتجاهه المنعكس، وتقتفى أثره نحو مصدره ذاته. وحين نتذكر أن وصفًا من هذا النوع يمكن أن ينطبق على حال ما بعد الموت الذى يرتحل فيه مَن وصَلَ إلى 'الخلاص' بعد تركه الجسد، وكذلك من كان عليه أن يجتاز مراحل أخرى من التجلى الفردى فلابد أن نستنتج أن هناك خطتين رمزيتين، تجتاز إحداهما ' طريق الملائكة ديفا يانا' وتسير الأخرى فى 'طريق الأسلاف بيترى يانا'. وتلخص بهاجافاد جيتا هذين الطريقين فى الفقرة التالية.

> متى هجر أولئك الذين يكدحون إلى الاتحاد بالوجود المتجلى دون أن يتحققوا به، فمقدر لهم أن يعودوا إليه أو لا يعودوا، وسوف أعلمك أيها الملك القديس . فالذين عرفوا براهماسيذهبون إليه مع آيات النار والنور والنهار والقمر البدر ومنتصف العام حينما تتصاعد الشمس نحو الشمال. والذين يعودون سوف يتحققون بنور القمر كى يعودوا إلى مراحل جديدة من التجليات مع آيات الظلال من دخان وليل وقمر محاق، وهذان هما الطريقان الثابتان لطريق العالم المتجلى 'جاجات'، أحدهما منير والآخر مظلم، أولهما إلى العالم اللامتجلى ولا رجعة منه والآخر يعودون منه مرة أخرى إلى عالم التجليات[221].

وقد طرحت متون مختلفة من الفيدا الرمزية ذاتها بتفصيل بالغ. وسوف نقتصر فى معالجتنا لطريق الأسلاف بترى يانا على القول بأنه لا يذهب إلى أبعد من فَلَك القمر، وهو ما يعنى أن الكائن لم يتحرر من عالم الصور، أى الحال الفردية بعمومها، حيث إن الصورة هى التى تدل على الفرد بما هو[222]. ويمثل فَلَك القمر 'الذاكرة

[221] بهاجافاد جيتا *VIII*. 23-26.

[222] للاستزادة عن بترى يانا راجع تشاندوجيا أوبانيشاد *V*. 10. 3-7. و بريهادارانكايا أوبانيشاد *VI*. 2. 16.

الكونية' بناءً على توازيات بعينها[223]، وقد كان ذلك هو السبب الذى جعلها موئلا للأسلاف بيترى من الدورة الزمنية السابقة، والذين يُعتبرون بناة الدورة الحالية، ويرمز تتابع الدورات إلى التراتب السببى لها، وهو أصل معنى اصطلاح طريق الأسلاف بيترى يانا، أما طريق الملائكة ديفا يانا فيعنى الطريق الذى يؤدى إلى مراتب أعلى من الكينونة، حتى تبلغ الذوبان فى جوهر النور المُدرَك أو نور العقل، وتذوب الصور التى أكملت دورة نموها فى نطاق فَلَك القمر، وتُختَزَن فيه نطفة الصور التى لم تبدأ النمو بعد، ذلك أن نقطة البدء ونقطة النهاية لابد أن توجدا فى المقام الوجودى ذاته[224]، وحتى نمضى فى طرح هذا الموضوع لابد أن نتطرق إلى نظرية الدورات، ويكفى القول هنا أن كل دورة هى على الحقيقة حال من الوجود، فالصورة القديمة بقايا لكائن لم يتحرر بعد من الصور الفردية، والصورة الجديدة التى تتلبس بها بالضرورة تنتمى إلى أحوال مغايرة، ويحدث التحول من حالة إلى أخرى فى نطاق فَلَك القمر حيث نقطة التقاء الدورتين، وحيث إن الكائن لا يملك أن يكون فى الحال ذاته مرتين كما أسلفنا فى دحض نظرية 'التناسخيين *reincarnationists*' التى اخترعها الغربيون المحدثون[225].

وسوف نسهب إلى حد ما فى الحديث عن 'طريق الملائكة ديفا يانا' الذى يتعلق بالتماهى الفعال مع مركز الفردية[226]، بعد أن ذابت كل الملكات فى النفس الحية جيفآتما فى مركز الكائن ذاته، وهو موئل براهما الأسمى. ونشير مرة أخرى إلى أن العملية المقصودة تنطبق فحسب حينما لا يكون هذا التماهى قد تحقق فى الحياة الأرضية ولا فى ساعة الموت، ولكن مجرد تحققه يعنى أن النفس الحية قد امَّحت

---

[223] ولذا يقال بشكل رمزى إن كل ما ضاع على الأرض سوف يوجد فى فلك القمر. راجع *Ariosto, Orlando Furioso.*

[224] ويقال فى التصوف الإسلامى فى النهايات تجلى البدايات. التحرير.

[225] وكل ما قيل توا يتعلق برمزية جانوس *Janus*، ففلك القمر يحدد الفاصل بين الأحوال 'اللافردية' الأعلى والأحوال 'الفردية' الأدنى، والدور الذى يقوم به القمر باعتباره باب السماء *Janua Coeli* وباب الجحيم *Janua Inferni* فى شعائر القساوسة الكاثوليك، وهو تمايز يناظر التمايز بين طريق الأسلاف وطريق الملائكة، وليست *Jana* أو *Diana* إلا الصيغة الأنثوية لجانوس، زد على ذلك أن *Jana* مشتقة من جذر فعل 'يذهب *i*' وهو الفعل اللاتينى *ire*، ويذهب كتّاب لاتينيون وخاصة شيشيرون إلى القول أنه مصدر اسم جانوس ذاته.

[226] وينبغى ألا ننسى أن الإشارة هنا ترجع إلى الفردية المتكاملة لا إلى الفردية المختزلة إلى صيغتها الجسدانية فحسب، والتى لم تعد موجودة فى الكائن المقصود هنا، ذلك أنه فى حال ما بعد الموت.

فى ’الذات‘، وتصبح خالصة من قهر الفردية، ويكفُّ التمايز الذى لم يكن إلا وهما عند الكائن عن الوجود منذ اللحظة التى يبلغ فيها الحقيقة المطلقة، ومن ثم تختفى الفردية مع كافة تعيناتها المقيِّدة، وتبقى الشخصية فحسب بكاملها، وتنطوى على كل إمكاناتها فى حال دوام مبدئى لا متجلى.

ويُقاد أتباع طريق الملائكة إلى النور آرتشيز بعد أن تركوا الأرض بهو، أى العالم الجسدانى ونطاق التجليات الكثيفة، ويعنى النور هنا مملكة النار تيجاس التى يحكمها آنجى، والتى تسمى كذلك فايشفانارا بمعنى مخصوص بحسب رمزية الفيدا كما جاء فى متون عدة من الأوبانيشادات[227] . وينبغى الانتباه إلى أنه عندما تصادفنا أسماء العناصر فى تتابع المراحل فلابد من اتخاذها بمعنى رمزى فحسب، حيث إن البهوتات جميعًا تنتمى إلى العالم الجسدانى، والذى يُشار إليه بجملته باسم الأرض، وهى بذاتها عنصر التراب بريذفى على الحقيقة، وتُرجَعُ الإشارات إليها إلى صيغ متنوعة من ’الحال اللطيف‘. ويُقاد الكائن من مملكة النار إلى ممالك مختلفة يحكمها ’أرباب‘ أو كرام الملائكة ديفاتا، ويُكنى عنهم بمصطلح ’موزعو النهار‘ فى النصف الأول من الشهر القمرى[228]، والشهور الستة الأخيرة التى تتصاعد فيها الشمس نحو الشمال حين ينتهى العام، وترمز جميعها إلى التناظر مع هذه الأزمنة أو ’اللحظات‘ التى جاء ذكرها فى بهاجافاد جيتا، وتنقلها بالتشاكل إلى امتدادات للحال الإنسانى وليس إلى تلك الأزمنة بحد ذاتها، والتى تنتمى حرفيًّا إلى الحال الجسدانى فحسب[229]. وتدلف منها إلى مملكة الهواء فايو، والتى يحكمها حاكم بالاسم نفسه إلى نطاق مملكة الشمس سوريا أو آديتيا، ومن ثم تخرج من الحدود العليا لمملكته فى برزخ يشبه سُرَّة العجلة، أى محور ثابت تدور حوله وتتحول كافة الأشياء العرَضية، ويلزم الانتباه إلى أن الهواء هو المبدإ ’المحرك‘، وهو تحول سوف يَفلِتُ منه

---

[227] ر شاندوجيا أوبانِد شاد، *IV*.15. 5-6، و كذلك *V*.10، 1-2، كوا شيتاكى أوبانِد شاد، *I*. 3، بريهاندرانايكا أوبانيشاد، *V*. 10. 1، وكذلك *VI*. 2. 15.

[228] ويسمى ’النصفِ الأوُل‘ من الشهر القمرى بورفا باكشا، ويسمى ’النصفِ الثانى‘ منه أوتارا باكشا. ويستخدم المصطلحان فى سياق مختلف تماما فى الجدل بمعنى ’حُجَّة‘ و’دحض الحجة‘ على التوالى.

[229] ويمكن رسم التزامن بين هذا الوصف الرمزى وبين ما ورد فى حضارات تراثية أخرى، ومنها كتاب الموتى المصرى القديم، وكتاب ’الحكمة الحقة *Pisis Sophia*‘ فى الغنوص السكندرى، و باردو تهيدول وهو كتاب الموتى التبتى، ولكن ذلك سوف ينبو بنا عن أطروحتنا. ويعرف جانيشا الذى يمثل المعرفة فى التراث الهندوسى بأنه ’كبير الملائكة‘، وسوف تؤدى دراسة رمزيته فى علاقتها بالتقسيمات الزمنية موضوع حديثنا وبين التراث الغربى القديم إلى نتائج مهمة، وقد يُقدَّر لنا أن نتناولها فى عمل آخر.

الكائن[230]. ثم تمر فى دائرة القمر شاندرا أو سوما حيث لا تبقى مثلما يبقى رواد طريق الأسلاف بيترى يانا، ولكنها تصعد إلى منطقة البرق فيديات[231]، والتى تعلوها مملكة الماء آب التى يحكمها فارونا[232]، وهو على عكس الماء السفلى الذى يشكل مجمل الإمكانات الصورية الذى لا يهم بمجرد أن يرتفع الكائن إلى فَلَك القمر، أى النطاق الكونى الذى تُصاغ فيه التجليات الصورية بأكملها. وأخيرًا تكتمل الرحلة فى المنطقة الوسيطة المنيرة أنتاريكشا التى ذكرناها سلفًا ولكن بمعنى مختلف بعض الشىء فى وصف أعضاء فايشفانارا السبعة[233]، وهى مملكة إندرا[234] التى ملأها الأثير أكاشا، ويمثل هذا الحال الأولانى القديم توازنًا لا امتيازًا، ويمتد حتى تخوم المركز الروحى لموئل 'سيد الخليقة براجاباتى' أول مبادئ التجلى والتعبير المباشر عن براهما ذاته فيما تعلق بالدورة الزمنية بأكملها ومقامات الوجود التى ينتمى إليها الحال الإنسانى. ولازال من اللازم أن تحسب لكونها منبع المخلوق ذاته رغم أنها كذلك من حيث المبدإ فحسب، ورغم أنها تحررت من الصورية والفردية فلازالت تشوبها معهما روابط بعينها قبل أن تبلغ الحال المنزه عن القيود مطلقا، أى طالما لم يتحقق 'خلاصها' تماما.

[230] ولو تحدثنا بلسان فلاسفة اليونان لقلنا إنها قد انعتقت من 'التكاثر' و'الفساد'، وهما مصطلحان يرادفان 'الميلاد' و'الموت' حينما يقصد بهما حالات التجلى الفردية، كما يمكن أن نفهم من مغزى 'فلك القمر' أن أولئك الفلاسفة و أرسطو على وجه الخصوص كانوا يقصدون بقولهم إن عالم ما 'تحت فلك القمر' فحسب هو الذى يتصف بالتكاثر والفساد، وليس هذا العالم إلا 'عالم الصور' فى تراث الشرق الأقصى، أما ' السموات *Heavens*' فتمثل الأحوال اللاصورية، وهى جوهرية لا تعانى الفساد، وهذا للقول بأنها لا تتحلل ولا تذوب فى الكائن الذى حقق تلك الأحوال.

[231] وتُشتق كلمة فيديات كذلك من مصدر 'ف ي د' بموجب الصلة بين الضوء والبصر، ويقارب جرسها كلمة فيديا بمعنى لمعة البرق التى تضئ الظلام، وحال الظلام هو رمز الجهل أفيديا، فى حين أن المعرفة هى 'توهج' الباطن بنور المعرفة.

[232] و الأبسارات هن حوريات السماء الائى ترمزن إلى الإمكانات اللاصورية، وتناظرن 'حور' الجنة فى الفردوس الإسلامى، وهذا الفردوس أو 'الرضوان' يكافئ سفارجا الهندوسية.

[233] وقد قلنا فى ذلك السياق إنه الوسط الذى تُصاغ فيه الصور، ويُناظر التجليات اللطيفة فى 'العوالم الثلاثة' التى تمتد من الأرض إلى السماء، إلا أن سياقنا الحالى يقصد أن النطاق الوسيط يقع فيما وراء فلك القمر أى فى النطاق اللاصورى ويتماهى مع سفارجا، ولو فهمنا من هذه الكلمة أنها لا تعنى السماء ولا الأحوال العلوية بل أقلها تعاليا فحسب، فسوف نلاحظ ثانية أن الصلة بين معرفة علاقات بنوية بعينها تجعل من المشروع تطبيق الرمزية ذاتها على مقامات مختلفة.

[234] ويعنى اسم إندرا 'القوى'، كما عُرِفَ كذلك باسم 'أمير سفارجا' كما يتضح من التماهى المشار إليه فى الحاشية السابقة، فرغم أن سفارجا حال علوى ولكنه ليس الأعلى مطلقا، ولازال خاضعا لنفوذ أعلى منه رغم أنه لاصورى.

وقد تختلف المتون التى تصف 'الرحلة الربانية' حول تعداد وترتيب المراحل والمقامات المختلفة، ولكن هذه الاختلافات قليلة الأهمية لأنها أميَلُ إلى الظهور منها إلى الحقيقة، وما طرحناه توًّا هو نتيجة مقارنات عامة بينها، ويمكن اعتبارها تعبيرًا أمينًا عن منظور المذاهب التراثية حول هذه المسألة[235]. وإلى جانب ذلك لم يكن مقصدنا الإسهاب فى تفسير هذه الرمزيات، والتى تتضح بما يكفى لكل من تعوَّد على المفاهيم الشرقية أو حتى التراثية عمومًا وطرقها فى التعبير. ثم إن تفسيرها سوف يسهُلُ بالتصوير الذى ألحقناها به، ومعظمه من التشابهات والتشاكلات المألوفة فى كل الرمزيات[236]. إلا أن هناك نقطة لابد أن نؤكد عليها مرة أخرى، ذلك أنها جوهرية مطلقًا لفهم هذه المسائل. فحينما يأتى ذكر فَلَك الشمس أو القمر على سبيل المثال، فليست على الإطلاق هى الشمس ولا القمر المنظوران فى المملكة الجسدانية، بل هى المبادئ الكلية التى تمثلها وترمز إليها تلك الأجرام على طريقتها فى مقامات متنوعة من العالم المحسوس[237]، وتنطبق فى حالات بعينها على تجليات لهذه المبادئ بفضل التشابهات والتشاكلات والتناظرات المنطقية، والتى تربط كل أحوال الوجود من باطنها[238]. والحق أن العوالم المختلفة لوكا والدوائر الكوكبية والممالك الأولية التى جاء وصفها كنطاقات مختلفة ما هى إلا أحوال متنوعة على المستوى الرمزى فحسب، فالكائن الذى يجتازها لم يعد واقعًا فى قهر

[235] راجع براهما سوترا IV. 3. 1-6 فى وصف المراحل المختلفة لطريق الملائكة ديفا يانا.

[236] وننتهز هذه الفرصة لكى نعتذر عن طول الحواشى بما يفوق العادة فى معالجة المسائل المشار إليها، وأيضا فى الإشارة إلى التوافقات بينها وبين مذاهب أخرى، وهو ما كان ضروريا لتجنب انقطاع خيط أطروحتنا باستطرادات مطولة.

[237] وهو ما يمكن أن يُعَد أحد تطبيقات مبدإ 'قياس الغائب على الشاهد' فى الفقه الإسلامى. التحرير.

[238] ولم تكن الظواهر الطبيعية عموما والفلكية خصوصا تُعَدُّ فى المذاهب التراثية إلا كوسائل إيضاح بسيطة ورموزاً لحقائقٍ بعينها من المقامات الأعلى، وذلك بموجب أن قوانين وجودها ليست إلا تعبيرا مباشرا عن فعلِ تلك الحقائق فى نطاق بعينه، وكما لو كانت نوعا من الترجمة لمبادئها المناظرة، وهى مصاغة بالطبع بلغة أحوال الإنسان فى حياته الجسدية. ولذا يجوز التنويه إلى جسامة الخطإ الذى وقع فيه الذين توهموا أنهم قد اكتشفوا مذهب 'الطبيعية' فى المذاهب التراثية، أو الذين يعتقدون أن المذاهب التراثية ما هى إلا محاولة لوصف الظواهر بوسائل العلم 'الدنيوى' وتلجأ فى ذلك إلى صور مختلفة، وهذا عكس تام للعلاقة الحقيقية باتخاذ الرمز بديلا عما يرمز إليه، واتخاذ العلامة بديلا عن الشىء أو الفكرة التى تُعْلِم عنها.
ونضيف عن معنى كلمة 'التشاكل' العربية فى العبارة ذاتها بيتين نُسِبَا إلى الحلاج:
رقَّ الزجاج وراقت الخمرُ فتشاكلا وتشابه الأمرُ
فكأنما خمر بلا كأسٍ وكأنما كأسٌ بلا خمر التحرير.

المكان[239]. وهذه الرمزية المكانية شأنها شأن الرمزية الزمنية التى تعبر عن نظرية الدورات الزمنية هى أمر طبيعى وشائع بحيث يمنع الخلط إلا عمن كان لا يفهم شيئًا بخلاف المعانى الحرفية الكثيفة، وهؤلاء لن يعرفوا مطلقًا كيفية عمل الرموز، فقد احتبست مفاهيمهم بلا فكاك فى الوجود الأرضى والعالم الجسدانى، ويودون لو حبسوا معهم العالم أجمع والحقيقة بأكملها.

ويمكن أن يتحقق الامتلاك الفعال لهذه الحالات بالتماهى مع المبادئ التى توصف بأنها 'حاكمة' فحسب، ويعمل هذا التماهى فى كل حالة بالمعرفة شرط ألا تكون نظرية فقط، فليست النظرية إلا تحضيرًا لازمًا للتحقق المناظر. أما إذا اتُّخِذ أىٌّ من هذه المبادئ بذاته معزولا عن المبادئ الأخرى فلن يعدو التحقق مجاله المخصوص، حتى إن تحقق هذه الحالات المقيدة لن يعدو مرحلة أولية أو تمهيدًا نحو ' الذات العلية *Supreme Identity*'، وهى الغاية القصوى التى يسعى إليها الكائن بكليته وكماله، ثم إن تحقق هذه الهوية عند من سلكوا طريق الملائكة ديفا يانا يجوز أن يؤجل إلى قيام الساعة برالايا كما تقدم ذكره، فالانتقال من مرحلة إلى التى تليها يشترط المعرفة الفعالة المناظرة لها[240].

ويبقى من كان فى زمرة الخلاص التدريجى كراما موكتى فى المقام الكونى حتى قيام الساعة برالايا دون تحقق فعال بالأحوال المتعالية، والتى ينطوى عليها التحقق الميتافيزيقى بالمعنى الصحيح، وبموجب أنها عبرت إلى ما وراء فَلَك القمر، أى عالم تيار الصور، وسوف تحقق 'خلودًا افتراضيًّا' تناولناه فيما سبق. ولذا كان المركز الروحى لازال مركزًا للكائن الإنسانى بطريقة بعينها، ذلك أن تحققه بالصيغة فوق الفردية لم يكتمل بعد، كما أنه السبب فى القول بأن تلك الحال تشوبها روابط من الفردية التى لم تنقطع عنها بعد. وفى هذه المسألة بعينها نتوقف المفاهيم التى تعتبر دينية بالمعنى المنضبط، إذ إنها تلجأ على الدوام إلى امتدادات من الفردية الإنسانية، فلا مناص من أن تحتفظ بعلاقة مع العالم المتجلى حتى لو ذهبت إلى ما وراءه،

239 وتعنى الكلمة السنسكريتية لوكا ما تعنيه الكلمة اللاتينية *locus* بمعنى 'موئل' أو 'موقع'، وجدير بالذكر أن المذهب الكاثوليكى يرى الفردوس والمطهر والجحيم 'مواقعا' ترمز إلى حالات، ولا نزاع فى أن حالات ما بعد الموت لا يمكن أن تحدث فى 'أماكن' حتى فى أشد التفاسير سطحية لهذه المذاهب، ولم يظهر هذا المفهوم إلا على أيدى ' الروحانيين الجدد' الذين ظهروا فى العالم الغربى الحديث.

240 ومن المهم أن نلاحظ هنا أنَّ التحقق الفورى البراهمة تمسكوا على الدوام 'بالذات العلية'، فى حين أن الكشاطريا فضَّلوا السعى إلى إدراك مراحل ديفا يانا وكذلك بيترى يانا معا.

وليست إذن مثل الحالات المتعالية التى لا بلوغ لها إلا بالمعرفة الميتافيزيقية. وتنطبق هذه الملاحظة على وجه الخصوص على ’الأحوال الأسرارية‘، أما فيما يتعلق بحال ما بعد الموت فهناك الاختلاف ذاته بين ’الخلود‘ أو ’ الخلاص *salvation*‘ بالمعنى الدينى المعروف فى الغرب وبين ’ التحرر *Deliverance*‘ مثلما يختلف التحقق الأسرارى عن التحقق الميتافيزيقى إبّان الحياة الدنيا. ويمكن الحديث بمعنى منضبط إذن عن ’خلود افتراضى‘ غايته ’الرُجعى بصيغة سلبية‘. والحق أن ذلك التعبير الأخير خارج عن المنظور الدينى كما يُفهَم عموما، إلا أنه المبرر للتعبير النسبى بكلمة ’الخلود‘ فى الدين والعلاقة بين التحولات التى يُقيمها وبين المعنى الميتافيزيقى كما يفهمه الشرقيون. ولا يمنعنا هذا من الإقرار بأن المفاهيم الدينية قادرة على نقل المعانى *transposition* بحيث تكتسب معنى أعلى وأعمق بموجب أنها وردت فى المتون المقدسة التى انبنى الدين عليها، إلا أن ذلك النقل يُفقدها صبغتها الدينية، إذ إن هذه الأوصاف مرتبطة بنطاق محدد لو تجاوزه المرء لدخل فى النطاق الميتافيزيقى. والمذاهب التراثية على شاكلة المذهب الهندوسى لا تقوم على منظور الأديان الغربية، إلا أنها تُقِرُّ بوجود حالات ترى هذه الأديان إمكانيات محتملة للكائن، ولا محيص عن اعتبارها كذلك، ولكن هذا المذهب لا يستطيع أن يسبغ عليها أهمية كالتى تعزوها هذه الأديان إليها، فالمنظور يتغير فى وجهات النظر حتى إنه يذهب إلى ما وراءها، وهو قادر على وضعها فى مكانها الصحيح من البنية الكلية.

وحين يُقالُ إن الغاية النهائية ’للرحلة الربانية‘ هى ’عالم براهما براهما لوكا‘ فليس المقصود هو براهما الأسمى بشكل فورى على الأقل، ولكنه تَعيِّنَهُ فحسب، أى ’براهما الموصوف براهما ساجونا، والذى يُعدُّ من نتائج ’المشيئة الفعالة شاكتى للمبدإ الأسمى كارايا براهما‘[241]. وعندما يُذكَرُ براهما فى هذه الحالة لابد أن يُعَدَّ متماهياً مع مبدإ التجلى اللطيف هيرانياياجاربها فى نطاق الوجود الإنسانى بأكمله، وقد

[241] وقد اشتُقَت كلمة كاريا من مصدر ’ك ر ى‘ بمعنى ’صنع‘، وألحقت بمقطع يا حتى تشير إلى الإنجاز بصيغة المستقبل، أى ’ذلك الذى سوف يصنع‘، حيث إن يا مشتقة من مصدر ’ئ‘ بمعنى ’ذهب‘، فيعنى الاصطلاح إذن فكرة مخصوصة عن ’الصيرورة‘، والتى تفترض أن كل ما تنطبق عليه يعتبر بمرجعية التجلى. أم عن مصدر ’ك ر ى‘ فهو متماه مع المصدر اللاتينى *creare*، وهو ما يقطع بأن الكلمة المتأخرة قد حملت المعنى الأصلى القّديم، وتعنى ’صنع‘، وهى فكرة الخلق كما يفهمها اليهود حاليا، ولم ترتبط بالكلمة إلا عندما كان على اللغة اللاتينية أن تعبر مفاهيم يهودية مسيحية.

ذكرنا سلفًا أن الكائن الذى حقق 'خلودًا افتراضيًّا' يجد نفسه 'مندمجا' باستيعابه فى هيرانجاياجاربها، ويبقى فى هذا الحال حتى نهاية الدورة الزمنية، حيث يكون براهما هو هيرانجاياجاربها فى هذه الدورة، وهو ما يقصده مصطلح براهما لوكا فى عمومه[242]. إلا إنه كما يشتمل مركز كل حال على إمكانية التماهى مع مركز الكائن بجملته، فكذلك يشتمل المركز الكونى على موئل هيرانجاياجاربها الذى يتماهى مع مركز العوالم[243]، أى إن الكائن قد عبر إلى ما وراء مقام من المعرفة تبدو له هيرانجاياجاربها كما لو كانت متماهية مع مقام أعلى من 'براهما غير المتسامى' وهو إيشفارا أو الإنسان الكامل[244]، وهو المبدإ الأول للتجلى بكامله. ولم يعد الكائن فى هذا المقام فى الحال اللطيف حتى من الناحية المبدئية الصرف بل صار فى مقام اللاتجلى، إلا أنه لازال يتمسك بروابط مع عالم التجليات الكلية التى يمثل إيشفارا مبدؤها، ولكنه لم يعد مرتبطًا بأى حال إنسانى ولا بأية دورة زمنية تشكل حاله الحالى جزءًا منها. وتناظر هذه المرحلة حال النوم العميق براجنا، ويُسمى الكائن الذى لم يتعد هذا الحال 'متوحِّدًا مع براهما' حتى فى قيام الساعة برالايا، فالعودة إلى دورة أخرى من التجلى لازال ممكنًا فى حال النوم العميق فحسب، ولكن حيث إن الكائن قد تحرر من الفردية باتباعه لطريق الأسلاف بيترى يانا، فإن هذه الدورة تُعتبَرُ حالا لا صوريًّا ولافرديا[245]. وأخيرًا حال الكائن الذى أوشك على 'الخلاص' مباشرة من الحال الإنسانى، فهناك المزيد عما قيل حيث إن الغاية الأسمى لم تعد الإنسان الكامل *Universal Man* بل براهما الأسمى ذاته. أى الحال 'اللامتمايز نيرجونا *unqualified*' فى لانهائيته الكلية، والذى يشتمل على كل من الوجود وما قبل الوجود، أو هو إمكانات التجلى واللاتجلى معا، وهو إذن المبدإ

---

[242] وهى أقرب ما يمكن إلى مفهوم 'السماء' و'الفردوس' فى الأديان الغربية التى نضيف إليها الإسلام فى هذه الحالة، والتى تفترض عدة فراديس يرمز إليها عادة بأسماء أفلاك تناظرها رمزيًا، ويجب أن تفهم بمعنى كل الأحوال التى تعلو فلك القمر، والذى يسمى أحيانا 'السماء الأولى' حيث إنه 'باب السماء *Janua Coeli*' بما فيها براهما لوكا.

[243] ونلجأ هنا إلى تطبيق التشاكل الأصولى بين 'الجرم الأكبر' و' الجرم الأصغر'.

[244] وليس التماهى بين مقام ومقام أعلى منه فى مراتب نهايتها المبدإ الأسمى إلا تلاشيا لأوهام فاصلة، والتى تشير إليها بعض طرق التربية الروحية برمز الحجب التى تتساقط تباعا.

[245] ويقال رمزيا إن هذا الكائن قد اجتاز من حال الإنسان إلى حال الملائكة ديفا، فى حين أن نهاية طريق الأسلاف بيترى يانا عودة إلى 'دنيا الإنسان مانا فا لوكا'، أى إلى حال فردى موصوف بالتشاكل مع حال الإنسان، رغم أنها لابد أن تكون مختلفة بالضرورة، فلا يملك الإنسان العودة إلى الحال الذى كان فيها سلفا.

لكليهما وهو ما وراءهما[246]، وفى الآن ذاته يشتمل عليهما بحسب التعاليم التى تناولناها عن مسألة آتما المنزه عن القيود، وهو ما يشار إليه فى الفقرة الحالية[247]، وبهذا المعنى يكون موئل براهما أو آتما فى الحال اللاامتمايز قائمًا فيما وراء الشمس الروحية، وهى آتما فى الحال الثالث المتماهية مع إيشفارا[248]، كما أنها فيما وراء كافة دوائر الوجود سواء أكانت فردية أم فوق فردية، إلا أن هذا المقام لا يَطالُهُ الذين تأملوا فى براهما بوساطة الرمز براتيكا، فكل تأمل أوباسانا لا يتمخض إلا عن نتائج محدودة فى أفضل الأحوال[249].

و'الهوية الأسمى' إذن هى غاية ومنتهى الكائن 'المتحرر'، أى الذى تحرر من شرائط الوجود الإنسانى الفردى وغيرها من الشروط المخصوصة المقيدة أو بادهى التى تُعَدُّ روابطًا شتى[250]. وحينما يصل الكائن الذى كان فى الحال الإنسانى إلى الخلاص نتوهج 'الذات آتما' بكمالها فى طبيعتها 'المتوحدة' التى 'لا تنقسم'، ويقول أودولومى إن آتما هو وعى بالحضور الكلى الذى يجتلى الصفات الربانية آيشفاريا كما هى متعالية يُطلق عليها تشايتانيا بموجب اتحادها مع الجوهر

---

[246] ويحسن أن نُذكر القارئ بأن اللاوجود الميتافيزيقى مثله مثل اللاتجلى يمكن أن يُفهم بمعنى شامل يتماهى فيه مع المبدإ الأسمى طالما كان اللاتجلى لا يتماهى مع الوجود. وعلى كلٍ هناك علاقة تصحيحية *correlation* بين اللاوجود والوجود، أو بين اللاامتجلى والمتجلىٍ حتى لو لم يذهب المرء إلى أبعد من من الوجود، ولا يمكن إلا أن تكون أمرا مقبولا فحسب، حيث إن عدم التناسب بين الاصطلاحين يمنع إجراء مقارنة بينهما.

[247] وحتى نسترعى انتباه القراء إلى التوافق بين أديان مختلفة فسوف نرجع مرة أخرى إلى متن رسالة الأحدية لمحيي الدين بن عربى فيما معناه [وهذا الفكر الشاسع للهوية الأسمى جدير فقط بمن كانت نفسه واسعة سعة العالمين معا، أى العالم المتجلى الملموس والعالم اللاامتجلى، وهو الإنسان الكامل، ولكنه لا يتجاوزها].

[248] وقد فشل المستشرقونٍ فى فهم المغزى الحقيقى للشمس فى هذا السياق بعد أن اتخذوها بالمعنى الفيزيائى، وقد ادَّعى *Oltamare* 'أن شروق الشمس وغروبها تستهلك حياة الفانين، وأن المتحرر يسكن فيما وراء الشمس'. ألا يوحى ذلكٍ بانطباع عن أن المسألة عنده لا تعدو هروبا من العالم القديم وتحقيق خلود جسدانى كما تدَّعى بعض الطوائف الغربية المعاصرة؟

[249] براهما سوترا *IV*. 3، 7-16.

[250] وتطلق على هذه الشروط صفتا باندها و باشا، وكلاهما بمعنى 'رباط'، وقد اشتقت من الثانية كلمة باشو التى تعنى اشتقاقيا أى كائن حى 'مربوط' بها. وقد سُمى شيفا باسم باشوباتى بمعنى 'سيدِ الكائنات المربوطة' أو المرهونة، والتى لا تصلِ إلى الخلاص إلا بفعله المحول. وغالبا ما يعزى إلى كلمة باشو معنى مخصوصا حين تُطلق على ذبيحة فداء ياجنا و ياجا و ميدها، والتى تصل بها الذبيحة إلى الخلاص بشكل افتراضى على الأقل، ولكننا لا نملك أن نسهب فى هذا الصدد حتى بمختصر، فنظرية الفداء بهذا المعنى هى وسيلة إلى خلق صلة مع أحوال أعلى، وهى بعيدة تماما عن أية أفكار غربية مثل '*redumption*' أو '*expiation*' وغيرهما، وهى أفكار لا معنى لها خارج المنظور الدينى.

الأسمى[251]، وتطابق تعاليم جايميني الأمر ذاته. وهذه هى طبيعة التحرر الكامل بكمال المعرفة الإلهية، أما الذين كان تأملهم دهيانا جزئيًّا رغم فاعليتهم فلا يصلوا إلى التحقق الميتافيريقى، أما الذين كانوا سلبيين تمامًا مثل الأسراريين الغربيين فيقومون فى مقام أعلى بعينه[252]، ودون أن يملكوا الوصول إلى التوحد الكامل يوجا، وهو ذاته 'الخلاص'[253].

[251] براهما سوترا *IV*. 3، 4-7.

[252] وهذه الحالات مثيلة 'للسماوات' المتعددة، فالكائن يتمتع بها على الدوام بصرف النظر عن نسبيتها، فنحن نتعامل دوما مع حالات مقيدة من الوجود فوق الفردى، ولكن الفكرة الغربية عن 'الجزاء *reward*' لا يصح أن ترتبط بهذا الاستمتاع نظرا لأنه ثمار الفكر لا ثمار العمل، ثم إن فكرة 'الجزاء' أو 'الاستحقاق *merit*' التى تناهزها تنتمى قصرا إلى المقام الأخلاقى، والذى لا وجود له فى عالم الميتافيزيقا.

[253] والمعرفة فى هذا السياق على نوعين هما 'براهما الأسمى بارابراهما' و 'براهما غير الأسمى أبارابراهما'، وهى تؤدى بالتالى إلى أحدهما أو الأخر.

22

الخلاص الأخير

والهدف الأسمى والغاية النهائية للكائن الذى سبق ذكره فى الباب السابق هو 'الخلاص موكشا أو موكتى'، ويختلف اختلافًا مطلقًا عن كل الأحوال التى مرَّ بها الكائن حتى يصل إليها، فهى بلوغ المقام الأسمى المنزه عن القيود، فى حين أن غيرها أحوال لازالت مقيدة مهما بلغ سموُّ مقامها، أى إنها خاضعة لتحديدات تضفى عليها تعريفًا أو صفة لحالٍ محدود. وقل مثل ذلك عن الأحوال فوق الفردية رغم الاختلاف النوعى بين شرائطها بما فيها الوجود الصرف ذاته، وهو أعلى من كل مقامات الوجود بالمعنى الصحيح، أى إنه فيما وراء التعينات الصورية واللاصورية إلا أنه موصوف بحدود، فالوجود حاضنٌ مُقيتٌ لكل صيَغ الوجود الكلى، كما أنه يُقيت ذاته ويحددها بذاته، ويصوغ كل ما كان هو مبدؤه، ولكن صياغة الذات تعنى أنها محكومة بما يصوغها، وهو تحديد بدوره بشكل أو آخر، فاللانهائية مثلا لا تُعزى إلى الوجود، والذى لا يصحُّ أن يؤخَذَ بمعنى المبدإ الأسمى بأى طريق كان. وهنا يجدر بنا الإشارة إلى العجز الميتافيزيقى فى المذاهب الغربية بما فيها ما بقى فيه أثر من ميتافيزيقا[254]، والتى تعجز عن فهم الوجود، وتظل ناقصة نظريًّا ناهيك عن التحقق الذى تركوه بجملته، ويعبرون عن ميلهم إلى إنكار كل ما خرج عن نطاق وعيهم المادى كما يحدث فى هذه الأحوال، وإنكار الميتافيزيقا الصرف التى هى أهم معرفة بين المعارف جميعا.

وهكذا كان تحقيق حالات أعلى على الدوام جزئيًّا وثانويًّا أيًّا كانت طبيعته ونتائجه العرضية، رغم أن تلك النتائج تبدو جسيمة بالمقارنة بالحال الإنسانى الفردى خاصة الأحوال الجسدانية منها، وهى الحال الوحيدة التى تشيع بين الناس جميعًا فى

[254] ونشير هنا إلى المذاهب الفلسفية القديمة التى ظهرت فى العصر الوسيط، ذلك أن وجهات نظر الفلسفة الحديثة هى إنكار تام للميتافيزيقا، وتفصح العبارة ذاتها عن مفاهيم الميتافيزيقيين الزائفين التى تعبر صراحة عن ذلك الإنكار. وتنطبق ملاحظتنا بطبيعة الحال على المذاهب 'الدنيوية *profane*' التى تفشت فى العالم، ولا نقصد التراث الجوانى فى الغرب طالما كان 'تربية روحية *initiatic*' أصيلة، والذى لا يمكن تحديده على المنوال ذاته، ولكنه يسعى إلى الكمال الميتافيزيقى تحت الشعار المزدوج 'النظرية والتحقق'، والذى لم يُعرَف إلا لصفوة محدودة العدد قياسا إلى الصفوة فى البلاد الشرقية.

حياتهم الأرضية، إلا أن من الصحيح أنها لا شيء قياسًا إلى الحالات العليّة، فالمحدود لا شيء قياسًا إلى اللانهائى، رغم أنه يصير لانهائيًّا بسعيه إلى الامتداد الذى يقدر على تحقيقه، أى بتنمية إمكاناته، لكنه يظل أبدًا لا شيء أمام اللانهائى. إلا أن نتيجة من هذا النوع ليست إلا استعدادًا 'للاتحاد'، أى إنها لازالت وسيلة إلى غاية، والظن أنها غاية بذاتها هو استمرار للوهم، حيث إن كل الأحوال التى نطرحها بما فيها الوجود ليست إلا وهمًا بالمعنى الذى نقصد به هذه الكلمة منذ البداية. زد على ذلك أنه يستحيل أن يصير الكائن كليا وهو فى حالٍ تشوبهُ تمايزات فى أى طبقة من الوجود بما فيها التى لا تنتمى إلى المقام الفردى، وبحسب الصيغة التى أُنجِزَت بها فى حال النوم العميق براجنا، فليست اتحادًا بالمعنى الصحيح، ولو كانت كذلك فإن العودة إلى دورة تجلٍّ أخرى حتى فى الصيغة اللاصورية لن يكون ممكنا. والحقيقة أن الوجود فيما وراء التمايز حيث يكون التمايز الأول بين الجوهر الفاعل والجوهر القابل، أو هو بين بوروشا و براكريتى، إلا أن براهما فى دور إيشفارا أو الإنسان الكامل يسمى موصوفًا سافيشيشا، أى إنه 'ينطوى على تمايزات' حيث إنه مبدإ التمايز ذاته، وليس لامتمايزًا إلا حال آتما فحسب، فهى فيما وراء الوجود براباذشا أوباشاما، أى 'دون أى شائبة من التجلى'. والوجود واحد، أو بالحرى هو الوحدة بالمعنى الميتافيزيقى، والوحدة تنطوى فى ذاتها على التعدد، والذى تنتجه بامتداد إمكاناتها، ولذا كان تعدد جوانب الوجود ذاته أمرًا مفهومًا، وهو ما يشكل صفاته ومؤهلاته رغم أن هذه الجوانب لا تمايز فيه بذاتها، اللهم إلا حينما نراها معزولة عن غيرها. ويجوز القول بأنه يمكن تمييز كل جانب منها عن الجوانب الأخرى بأمر أو آخر رغم أنه ليس منها جميعًا ما يمكن أن يتميز عن الوجود ذاته[255]، ونجد تمايزًا هنا من نوع ما ولكنه ليس كالتمايز المقصود فى عالم التجلى، ولكنه انتقال تشاكلى. ويعنى التمايز فى عالم التجلى تفاضلا وليس فيه ما هو إيجابى صرف حيث إنه نوع من التحديد[256]، أما الوجود البحت فهو 'لامتفاضل' ولو كان 'التفاضُل فيشيشا' يُؤخَذُ بالمعنى القابل للتطبيق فى حيِّز الأحوال المتجلية، إلا أن فيه عنصرًا آخر لازال 'متميزًا فيشيشتا'، فكل الكائنات فى 'وجود واحد'

---

[255] ويمكن تطبيق هذا المبدإ على اللاهوت المسيحى فى مفهوم التثليث، فكل أقنوم ربانى هو الرب ذاته، ولكنه ليس أحد الأقنومين الآخرين. وقل مثل ذلك عن 'المتعاليات *trancendentals*' فى فلسفة المدرسيين، والتى تتعالى كل منها انطلاقا من الوجود.

[256] فالانفصال فى الأحوال الفردية يتحدد بموجب حضور الصورة، أما فى الأحوال اللافردية فلا بد أن يتحدد بشرط آخر حيث إنها لاصورية.

يشتمل على كل تشخصاتها دون أن تختلط ولا أن تنفصل[257]. ولا يمكن الحديث عن تمايزٍ فيما وراء الوجود حتى لو كان على المستوى المبدئى، كما أنه لا يمكن الحديث عن اضطراب نتيجة عدم التمايز، فالواحد فيما وراء التعدد كما أنه فيما وراء 'الوحدة' ذاتها، وليس من تلك التعابير ما يمكن أن ينطبق ولو بالتشاكل والمشابهة فحسب، ولذا كانت ضرورة استخدام اصطلاح منفى، أى 'اللاإثنينية أدفايتا *non-duality*' كما سبق القول، فحتى كلمة 'التوحُّد *Union*' تفقد كمالها، حيث إنها تنطوى على فكرة 'الوحدة *Unity*'، إلا أننا مضطرين لاستخدامها كترجمة لمصطلح يوجا، فاللغات الغربية لا تملك بديلا.

ولابد من اعتبار 'التحرر *Deliveraance*' والملكات والقوى التى أسبِغَت عليه مجرد نتائج 'عرضية' لا تمثل غاية نهائية بذاتها، ذلك أن كل الأحوال بكل إمكاناتها منطوية فى جُمَّاع الكائن مطلقا، ونقول إن اليوجى يمكن أن يُحققَ التحرر بمراعاة التعاليم التى جاءت فى يوجا شاسترا باتانجالى، أو بالحرى بمعونة من حققها سلفا. كما أنه يمكن أن يستفيد باتباع شعائر بعينها[258]، ولكن لابد من فهم أن كل تلك الوسائل تمهيدية فحسب وليس بها أمر جوهرى،

ذلك أن الإنسان يمكن أن يتحقق بالمعرفة الربانية حتى لو لم يتبع تلك الشعائر، فكل مرتبة من المراتب الإنسانية المختلفة تتفق مع طبيعتها، وخاصة فى مراحل الحياة المعتادة أشراما[259]، والحق أن فى الفيدا أمثلة شتى عن اللذين تركوا تلك الشعائر، وتُضاهى وظيفتها فى الفيدا حصانًا مطهَّمًا يُسَهِّلُ الوصول إلى الغاية، وعن الذين عوَّقهم أمر عنها، إلا أن انتباههم كان مُرَكَّزًا على براهما الأسمى دائمًا، وهو التمهيد الوحيد اللازم، وقد وصلوا إلى المعرفة الحقة التى هى 'أسمى' للسبب ذاته[260].

---

[257] ويتضح فى هذه المسألة الخلاف الرئيس بين منظور رامانوجا الذى يذهب إلى وجود تمايز على مستوى المبدإ ومنظور شانكارا شاريا الذى يتعالى على التمايز.

[258] وهذه الشعائر مناظرة من كل الأوجه لما يسميه المسلمون 'الذكْر'، وقد قامت على علم الإيقاع وتأثيره فى المقامات المختلفة للنفس، وكذلك تقوم عليها الشعيرة التى تسمى فراتا بمعنى 'عهد' أو دفارا بمعنى 'باب' فى مذهب باشوباتا، ولها صور مختلفة تسمى فى مجملها هاثا يوجا، أو على الأقل ما يساويها.

[259] ثم إن الإنسان الذى وصل إلى مرتبة من التحقق يسمى أتيفارنا شرامى، أى ما وراء الطبقات فارنا، وما وراء تحولات الوجود الأرضى أشراما، ولم تعد التمايزات المعهودة تنطبق عليه منذ أن تعالى بشكل فعال على حدود الفردية حتى وإن لم يبلغ الغاية الأسمى.

[260] براهما سوترا، *III*. 4. 36-38.

فالتحرر إذن لا يصبح فعالا إلا إذا كان معرفة تامة ببراهما، كما أن المعرفة تفترض تحققًا لما أسميناه 'الهوية الأسمى'. فالتحرر والمعرفة الكلية ليسا إلا أمرًا واحدا، وإذا قيل إن التحرر وسيلة إلى المعرفة فلابد من إضافة أن الوسيلة والغاية لا ينفصما، فالمعرفة تحمل ثمارها فى ذاتها وليست مثل الفعل، زد على ذلك أن التمايز بين الوسيلة والغاية فى هذا النطاق لا تعدو طريقة فى الكلام بالمدى الذى يمكن التعبير به فى لغة الإنسان. ولو كان التحرر يُعَدُّ نتيجة المعرفة فلابد من قول إنها نتيجة مباشرة محتومة. وقد أوضح شانكاراشاريا هذه المسألة كما يلى،

> ليس هناك من وسائل للتحرر الكامل النهائى إلا عن طريق المعرفة، فهى فحسب ما يحل روابط العواطف والانفعال، وكافة العوارض التى تنتاب الكائن، فلا رضوان أناندا بلا معرفة. وليس العمل كارما نقيضًا للجهل أفيديا سواء أكان بالمعنى العام أم بمعنى أعمال الشعائر[261] ولا هو يملك أن يمحوَه، لكن المعرفة تشتت الجهل كما يشتت النور الظلام. وينتفى الجهل لذى ولد من الانفعالات الأرضية فى نور الذات العلية آتما الذى ينتشر فى كل طباق الوجود ولا ينقسم ويسرى فى جُمَّاعِ الكائنِ وينيره، كما تنشر الشمس ضياءها حينما يتبعثر السحاب[262].

ومن أهم الأمور ملاحظة أن العمل أيًّا كان نوعه لا يمكن أن يتحرر من الفعل، أى إنه لن يحمل ثمار العمل فى نطاقه ذاته، وهو نطاق الفردية الإنسانية. ولذا لا يمكن التعالى عن الفردية بالعمل، وباعتبار الفردية هنا بكامل امتداداتها، فنحن لا ندَّعى لحظة واحدة أن نتائج العمل محدودة فى النطاق الجسدانى فحسب، وقد تناولت ملحوظاتنا السابقة عن مسألة 'الحياة' التى لا تنفصم عن 'الفعل'، وسوف تنطبق على ما نحن بصدده الآن. وينبنى على ذلك فورًا أن 'الخلاص *Salvation*' بالمعنى الدينى الغربى هو ثمار أعمال بعينها، ويصبح من المُلِحّ هنا أن نفسر ذلك بوضوح، إذ إن المستشرقين عمومًا يقعون فى هذا الخلط بينهما[263]. ويعنى الخلاص بمعناه المنضبط الوصول إلى فردوس براهما براهما لوكا، والتى لا بد أن تُفهَمَ هنا

---

[261] ويميل البعض إلى ترجمة أفيديا أو أجنانا بمعنى 'نسيان *nescience*' وليس 'جهل'، ونعترف بأننا لا نرى الحكمة من ذلك الغموض.

[262] آتما بودها، أى 'معرفة الذات'.

[263] ويترجم أولتامار كلمة موكشا بكلمة *salvation* على عواهنها طوال كتابه حتى آخره وهو لاهٍ عن الفارق بينهما الذى تناولناه هنا، ولا هو انتبه إلى مجرد دقة هذه الترجمة.

بمعنى مقصور على موئل هيرانياجاربها، حيث إن الجوانب الأسمى من براهما غير الأسمى واقعة خارج نطاق الإمكانات الفردية، ويتفق ذلك تمامًا مع المفاهيم الغربية 'للخلود *immortality*' والتى ليست إلا امتدادًا للحياة الفردية منقولة إلى مستوى التجلى اللطيف حتى قيام الساعة برالايا. وليس كل هذا إلا مرحلة واحدة من الخلاص التدريجى كراما موكتى، كما أن إمكان العودة إلى حال التجلى فوق الفردى لم تُستثنَ للكائن الذى لم يتجاوزها بعد، وحتى يتحرر المرء تمامًا من قيود الحياة والزمن التى تكمن فى الحال الفردية فلا مناص من اتباع طريق المعرفة، وسواء أكانت من المقام الأسمى الذى يؤدى إلى إسباغ تحرر فورى، أم من المقام غير الأسمى الذى يؤدى إلى إيشفارا[264]، وليس فى الحال الأول ما يمكن أن يكون عبورًا من الموت إلى مقامات أعلى، رغم أنه لازال فى حاله المقيد.

وترتفع ذات آتما نحو النور الروحى براهمافيمن بلغ كمال المعرفة الإلهية براهما فيدياإذ لم يعد هناك نفس حية جيفاآتما، وقد بلغ التحرر بالضرورة بمجرد أن هجر الصورة الجسدية ، دون أن تمر بالمراحل الوسيطة وتتماهى معه بطريقة مريحة مثلما تلحق مياه الثلوج النقية ببحيرة صافية، ودون أن تفقد ذاتها بأى شكل، وتندمج بها من كل النواحى.[265]

---

[264] ومن نافلة القول أن نشير إلى اللاهوت حتى لو تضمن تحققا يجعله فعالا على الحقيقة بدلا من أن يكون مجرد عنعنة نظرية كما يجرى حاليا، ذلك ما لم تكن 'حال أسرارية' تمثل ذلك التحقق، وهو أمر جزئى رغم أنه حقيقى من جانب بعينه، وينطوى فى نطاق المعرفة غير المتسامية.

[265] براهمها سوترا، *IV*. 4. 1-4.

23

فيديها موكتى وجيفان موكى

ويجرى 'التحرر' فى الحالة التى ذكرناها توًّا بمجرد 'خروج الذات من الصورة فيديها موكتى' ساعة الموت، فالمعرفة الافتراضية كانت مكتملة قبل نهاية الوجود الأرضى، ولذا امتازت عن حال الخلاص التدريجى كراما موكتى، ولابد أن تمتاز كذلك عن التحرر الذى حققه اليوجى أثناء حياته الفعلية فى مقام جيفان موكتى بموجب أن المعرفة لم تعد افتراضية ونظرية ولكنها صارت فعالة كاملة، أى إنها تحقق أصيل 'بالهوية الأسمى'. وينبغى أن نفهم أن الجسد لا يمثل عقبة أمام الخلاص، اللهم إلا كأى عوارض أخرى، فليس فى الوجود ما يمكن أن يعترض الكلية المطلقة، والتى تنتفى فى حضورها كافة الأشياء المخصوصة. ويتحقق توازن كامل بين حالات الوجود كافة أمام الغاية الأسمى، ولم تعد هناك تمايزات بين الإنسان الحى والميت بالمعنى الأرضى. ونلحظ فى ذلك اختلافًا جوهريًّا آخر بين 'التحرر' و'الخلاص'، فالخلاص كما تفهمه الأديان الغربية لن يتحقق افتراضيًّا إلا ساعة الموت، وما اكتُسِبَ من العمل يمكن أن يضيع بالعمل، ثم إنه يمكن أن تحدث مفارقة بين صيَغٍ بعينها من حال فردية مخصوصة بشكل عرضى مع صيغ أخرى منها، فى حين أن مثل تلك الحالات لا وجود لها فى المقامات التى تعلو عن الحال الفردية، وفوقها جميعًا الحال المنزه عن القيود[266]. ويؤدى النظر بشكل مختلف إلى إسباغ أهمية على صيغة مخصوصة ليست لها على الحقيقة، وهو أمر لا يمكن أن يدَّعيه عالم التجلى بكامله، اللهم إلا عدم الكفاءة الفاحش فى المفاهيم الغربية عن الكائن الإنسانى التى حاولت تحقيق هذا الوهم، وهذا هو ما سوف يبعث على الدهشة أمام فكرة أن التحرر يمكن أن يتم فى حال الحياة الأرضية كما فى أى حال آخر.

إن التحرر والاتحاد هما الأمر ذاته، ويعنى كما سبق القول امتلاك ناصية الأحوال كافة، حيث إنه التحقق الكامل سادهانا للكائن فى مجمله، ولا يهم قليلا

[266] وهذا التحديد لا غنى عنه، فلو كان هناك مفارقة جوهرية مطلقة فسوف يستحيل اجتماع الكائن فى كل واحد، فليس هناك صيغة إلا وكانت كائنة فى التحقق النهائى، ثم إن أشد التفاسير برانية لفكرة 'بعث الموتى' تكفى لبيان أنه ليس هناك تناقض يمتنع اختزاله بين 'الخلاص *salvation*' و'الاتحاد *incorporation*'.

ولا كثيرًا ما إذا كانت تلك الأحوال قد تجلت بالفعل أم لم تتجلَّ، حيث إنها إمكانات ثابتة صمدية لا يمكن الاعتبار فيها إلا ميتافيزيقيًّا فحسب.

> إن اليوجى حاكم لأحوال شتى بمجرد مشيئته، وهو ليس إلا واحدٌ منها فحسب، فهو يترك الباقى خلواً من نَفَسِ الحياة برانا كما لو كانت أدوات متروكة، ويستطيع أن يحرك أكثر من صورة كما تستطيع ذبالة مصباح أن تشعل أكثر من شمعة[267].

ويقول آنيرودّها،

> إن اليوجى أساسًا على اتصال مباشر بالمبدإ القديم للكون الكلى، وهو بالتالى متصل ثانويًّا بالمكان بكامله والزمن بأبعاده وكل ما كان واقعًا فيهما، أى بالتجلى بكامله، وخاصة بالأحوال الإنسانية بكل صيغها[268].

ومن قبيل الخطإ افتراض أن التحرر الذى تحقق بترك الصورة الجسدية فيديها موكتى أكثر كمالا من تحرر 'النفس الحية جيفان موكتى' أثناء الحياة، ولو وقع غربيون بعينهم فى هذا الخطإ فذلك دائمًا ما يكون نتيجة إضفاء أهمية قصوى على الحال الجسدى، ويغنى ما تقدم عن الحديث عن هذا الأمر. فاليوجى لا ينقصه شىء بعد أن حقق 'التحول الفعلى' فى ذاته إلى ما وراء الصور، وليس مهمًّا عنده إذا لم يكن لذلك ظهور فى الدنيا ولا أن مظاهر صورية بعينها قد تجلت بثبات فى العالم، حيث إنها لا تتجلى إلا بصيغة وهمية فحسب. فالآخرون فحسب هم من يرى المظاهر ثابتة بلا تغير ظاهر، ولكن ليس هو، ذلك أنهم عاجزون عن تحديده أو تكييفه، ولا تهمه تلك المظاهر ولا تؤثر عليه شأنها شأن التجلى الكلى بكامله.

ويعبر اليوجى بحر الانفعالات[269]، ويتوحد مع السكينة[270]، ويتمالك ذاته ***self*** فى رضوان الذات العلية *Self* بعد أن زهد فى المسرات التى تولدت من أمور

---

[267] تفسير براهما سوترا فى بهافاديفا ميشرا.

[268] ويعبر المتن الطاوى التالى عن الفكرة ذاتها إن الكائن الذى وصل إلى مقام الاتحاد بالكون الكلى لن يعتمد على شىء أيا كان، وسوف يصبح بكامل حريته،... كما قيل حقا وصدقا إن الكائن فوق الإنسانى لن يكون له فردية تخصه، ولن يكون له فعل، والحكيم لا اسم له لأنه متوحد مع الكل. كتاب تشوانج تسو، الباب الأول، تراث واحد، تحت الطبع. والحق أن اليوجى أو جيفان موكتا متحرر من الاسم والصورة نامارويا، وهما العنصران اللذان يشكلان الفرد فى الحياة الدنيا، وقد عرضنا فيما تقدم لمتون الأوبانيشادات التى تلقى ضوءا على مسألة التخلى عن الاسم والصورة.

[269] وهى منطقة المياه السفلى أو التجليات الصورية، والانفعالات هنا مفهومة بمعنى التعديلات

ظاهرية فانية، والتى ليست إلا تعديلات عرضية للكائن، ومن ثم يلتحق بالرضوان أناندا، والذى هو الباقى الوحيد الذى لا يختلف عن 'الذات العلية'، ويسكن فى سلامٍ وسكينةٍ مثل جمرةٍ تحت رماد[271] فى كمال جوهره الذى لا يتمايز عن براهما الأسمى. ولم يتأثر طوال إقامته فى جسد بخصائص جسده كما لا يتأثر أديم السماء بما يسعى فى قاعه على الأرض، ذلك أنه على الحقيقة يشتمل على الحالات جميعًا داخل ذاته، ولا يملك أحدها أن يحتويه، ويعرف كل شيء ويظل صمديًّا لا يحول ولا تمسه العوارض، فيكون هو كل شيء، لا متمايزًا بذاته بل ككلِّيةٍ مطلقة[272].

وهكذا لا توجد مقامات روحية أعلى من مقام اليوجى، ومن الثابت أنه لا يمكن أن يكون الأمر إلا كذلك باعتبار تركيزه فى ذاته، ويسمى أيضًا 'الفريد مونى'[273]، لا بالمعنى الحرفى الشائع ولكن بمعنى أنه يحقق فى كمال وجوده

....

العرضية التى تشكل 'تيار الصور'.

[270] وهى 'السلام' فى الجوانية الإسلامية، أو 'السلام العميق *Pax Profunda*' فى تراث الصليب الوردى *Rosicrucian*، أو كلمة شخيناه العبرية التى تعنى 'الحضور الحق للرب'، أو 'نور المجد *Light of Glory*' أو الرؤية الرضوانية فى اللاهوت المسيحى، ونقتبس هنا متنا طاويا يعالج المسألة ذاتها، وليس السلام فى المحو حال يقبل تعريفا، فهو لا يؤخذ ولا يُعطى. ولكن المرء يجد نفسه فيه ببساطة، وقد كان يشتاق إليه فيما سلف، ولكن اتباع الإحسان والعدل* يحسن الآن رغم أنهما لا يؤديا إلى النتائج ذاتها. ليه تسو، باب 1. ويعنى 'المحو *void*' هنا الحال الرابع الذى وصفته ماندوكيا أوبانيشاد، والذى لا تعريف له بموجب خلاصه من كل القيود حتى إنها يمكن أن تقال بصيغة النفى فحسب. وتعنى كلمات مثل 'فيما سلف' و'الآن' فترات مختلفة فى دورة الوجود الإنسانى على الأرض، والتى تناظر الآن الزمن الحديدى الأسود كالى يوجا، وقد أثرت أحوالها على غالبية الناس فارتبطوا بالعمل والمشاعر، والتى لا تأخذهم إلى ما وراء حدود فرديتهم، ناهيك عن الحال الأسمى المنزه عن القيود.

* وقد كان 'الإحسان والعدل' هما مبادئ الكونفوشية فى زمن ليه تسو، وأطلق عليهما أيضا 'الصلاح والتضافر' وقد كان كونفوشيوس فى أواسط حياته بعيدا عن التراث حتى إنه قال 'حين يتطرق الأمر إلى فهم الطاو أصبح كذبابة وقعت فى خل!، عن تشوانج تسو، باب 21، ولكنه استغرق فى دراستها فى أواخر حياته حتى إنه أسهم فى حواشى كتاب التحولات والمصائر *I Ching*. التحرير.

[271] ويتيح لنا هذا فهم المعنى الحقيقى فى كلمة نيرفانا التى عكف المستشرقون على إساءة ترجمتها بطرق شتى، ويدل هذا المعنى غير المقصور على البوذية كما يفترض عموما على 'محو النفس' أو 'محو الصخب'، وهو إذن حال الكائن الذى لم يعد خاضعا لقهر التغير ولا التعديل ولا لأى من عوارضٍ وروابط العالم المتجلى. وليست نيرفانا إلا الحال فوق الفردى، وهو حالٌ براجنا، فى حين أنَ الحال المنزهة عن القيود هى بارينيرفانا، ويدل مصطلحا نيرفيرتى وبارينيرفريتى على حال 'محو الفعل'. والجوانية الإسلامية تعبر بمصطلح 'الفناء' و'فناء الفناء' عن الحال ذاته.

[272] شانكاراشاريا، آتما بودها.

[273] ويظهر جذر كلمة مونى كما لو كان جذرا للكلمة اليونانية μόςου بمعنى 'وحيد *alone*'، رغم

’الواحدية التامة‘ التى لا تسمح بالتمايز بين الظاهر والباطن ولا بأى تنوع فوق مبدئى أيًا كان فى الوحدة الأسمى، أو كما يمكن أن نطلق عليها بدقة ’اللاإثنينية -Non *Duality*‘. و قد كف ع نده و جود ’الانف صال *separateness*‘ وانتهى م عه الاضطراب الناشئ عن الجهل أفيديا، والذى يؤدى إلى الوهم ويغذيه[274].

ويتصور الإنسان أول الأمر أنه ’نفس حية جيفآتما‘ ويخشى أن يكون قد ارتكب خطأً مثل من يتوهم أن الحبل ثعبان[275]، إلا أن خوفه ينفثئ باليقين بأنه على الحقيقة ليس ’نفسًا حية‘ بل آتما ذاته فى حاله الكلى المنزه عن القيود[276].

ويذكر شانكاراشاريا ثلاث صفات تناظر وظائف العارف سانيازين وهو اليوجى إن كانت معرفته فعَّالة[277]. وهى صفات متراتبة تصاعديًّا باليا وباندينيا وماونا[278]، وأولها يعنى حرفيًّا حال تناهز حال الطفل بالا[279]، وهى مرحلة ’عدم امتداد‘ لو جاز القول، حيث إن كل قوى الكائن مركزة على نقطة واحدة، ويعرف من وحدتها بساطة لا متفاضلة، وتناهز القدرة الجنينية الكامنة[280]. وهناك معنى طفيف الاختلاف ولكنه يُكَمِّلُ المعنى السابق حيث إنه يتناول الرجعى والرضوان معا، وهو كذلك يعنى الرجوع إلى ’الحال القديم *primordial state*‘ التى تتحدث عنه كافة الأديان، وتؤكد عليها الطاوية والجوانية الإسلامية بشكل أخصّ. وهذه

....

أن بعضهم قد دفع بأنه على صلة باصطلاح مانانا الذى يعنى الفكر التأملى المركَّز، ولكن هذا غير محتمل من منظور الاشتقاق، كما أنه لا يصلح دلاليا للارتباط بمصطلح مانانا الذى اشتق من ماناس، والذى ينطبق على الفكر الفردى فحسب.

[274] وينتمى إلى هذا المقام ’خطل التوصيف أدهياسا‘ حين يعزو المرء إلى شىءٍ صفاتًا لا تنتمى إليه.

[275] ويسمى هذا الخطإ فيفارتا، وهو تعديل لا يمس جوهر الكائن الذى نُسِب إليه بأى شكل، ولكنه يتعلق بالشخص الذى عزا إليه الصفة نتيجة وهم.

[276] شانكاراشاريا، آتما بودها.

[277] وسانيازا هو الحال الرابع والأخير من أحوال الحياة على الأرض أشراما، والأحوال الثلاثة الأخرى هى ’طالب العلوم المقدسة براهما شارى‘ وهو تلميذ لجورو هو ’المضيف جريهاستا‘ ثم ’المنقطع فانابراستها‘، ولكن سانيازين أحيانا ما يمتد كما فى الحالة الراهنة إلى سادهو، أى الذى أحرز التحقق الكامل سادهانا، وهو أتيفارناشرامى كما أسلفنا.

[278] حاشية على براهما سوترا *III*. 4. 47-50.

[279] راجع هذه الكلمات فى الأناجيل دعوا الأولاد يأتون إلى ... لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات، ... الحق أقول لكم من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله. متى 19: 16، لوقا 18: 16-17.

[280] وتشاكل هذه المرحلة ’التنين الخفى‘ فى الرمزية الطاوية، ويُرمز لها أيضا بالسلحفاة التى تختبئ تماما فى صدفتها.

الرجعى مرحلة لازمة للطريق الذى يؤدى إلى الاتحاد، ففى هذه الحال القديم فحسب يمكن أن يفلت المرء من حدود فرديته الإنسانية حتى يرتفع إلى مقامات أعلى[281].

والمرحلة الثانية بانديتيا بمعنى 'تعليم'، وهى تعنى وظيفة التعليم، فمن حاز المعرفة مؤهل لتعليمها للغير، أو هى على وجه الدقة إيقاظ الإمكانات المناظرة فى المتعلم، فالمعرفة بذاتها شخصية لا تقبل التداول. ويشارك بانديتا بشكل خاص فى صفات الجورو أو 'المرشد الروحى'[282]، ولكنه قد يكون على كمال نظرى فحسب، ولذا كان لابد من التحسب بمرحلة أخيرة هى حال 'المتوحد مونى' باعتبارها الشرط الوحيد الذى يمكن أن يتحقق به التوحُّد. وهناك تعبير آخر يعنى 'العزلة كايفالا'[283]، والتى تعبر عن فكرتى 'الكمال' و'الكلية' معا، وأحيانًا ما تُستخدَم مرادفًا لموكشا، ويعنى الحال المطلق المنزه للإنسان 'الناجى موكتا *delivered*'.

وقد تناولنا الصفات الثلاث كمراحل إعداد للاتحاد، لكن اليوجى الذى وصل إلى الغاية الأسمى ينطوى عليها جميعًا استقرائيا، حيث إنه فى كمال جوهره الروحى[284]، وتعنى هذه الصفات الثلاث آيشفاريا، أى ما شارك فى جوهر إيشفارا، فهى تناظر الشاكتيات الثلاث لتريمورتى، ولو أنها اتُخِذت بمعنى الخصائص الأصولية التى تتناسق فى 'الحال القديم' فسوف يتضح على الفور أن باليا تناظر لاكشيمى، وأن بانديتا تناظر سارا سفاتى وأن ماونا تناظر بارفاتى[285].

---

[281] وهى 'حال جنة عدن' فى التراث اليهودى المسيحى، وتفسر لماذا وضع دانتى الفردوس الأرضى على قمة جبل المطهر، أى فى النقطة الصحيحة التى يهجر فيها الإنسان الأرض أو الحال الإنسانية حتى يسمو إلى السماء، والتى وصفتها الأناجيل فى الحاشية السابقة 'بملكوت الله'.

[282] ويطلق على الشيخ فى مدارس الجوانية الإسلامية 'مراد المريدين' والمريد هو التلميذ براهماشارى فى الهندوسية.

[283] وهو 'المحو' الذى يشير إليه المتن الطاوى فيما سلف، والذى هو على الحقيقة امتلاءٌ كامل.

[284] ويجدر التنويه إلى أن الصفات الثلاث بترتيبها 'مقدرة' سلفا فى الأشرامات الثلاث، أما أشراما الرابع سانيازا بمعناه المعتاد فيجمع الثلاث فى ذاته ويلخصها، وكما تنطوى حال اليوجى على كل الأحوال التى سبقتها كمراحل تمهيدية.

[285] ولاكشيمى هى شاكتى فيشنو، وسارسفاتى أو فاتش هى شاكتى براهما، وبارفاتى هى شاكتى شيفا، وتسمى بارفاتى كذلك دورجا، بمعنى 'التى يصعب الاقتراب منها'. ومن المثير ملاحظة أن التراث الغربى فيه ما يناظر الشاكتيات الثلاث فى أعمدة المعبد الثلاثة فى الرمزية الماسونية، وصفاتها 'الحكمة والقدرة والجمال' التى تناظر 'ساراسفاتى و بارفاتى و لاكشيمى' على الترتيب. وكذلك عند لايبنيتز الذى كان مريدا لبعض التعاليم الجوانية الابتدائية لجماعة الصليب الوردى، ويصف الصفات المبدئية الربانية الثلاث بأنها 'الحكمة والقوة والخير'، وهو ما يعنى المعنى ذاته، فالجمال والخير أصوليا ليسا إلا الأمر ذاته،

وهذه النقطة مفيدة لفهم طبيعة ’القدرات‘ التى يتمتع بها جيفان موكتا، باعتبارها نتائج ثانوية للتحقق الميتافيزيقى الكامل.

ونزيد على ذلك أن التساوى التام بين النظرية المطروحة وبين تراث الشرق الأقصى يتبدى فى نظرية ’السعادات الأربع‘، وأولها ’طول العمر‘ الذى يعنى دوام الوجود الفردى، و’الخلَف‘ الذى يعنى امتدادات شتى للفرد بكل صيغه، وهاتان السعادتان تتعلقان إذن بامتداد الوجود الفردى، وهما منطويتان فى استعادة ’الحال القديم‘ الذى يعنى تحققهما الكامل، أما السعادتان الأخيرتان فتشيرا إلى أحوال أعلى ’فوق فردية‘ للكائن[286]، وهما ’الحكمة العظمى‘ و’التوحد الكامل‘، أى بانديتا و ماونا. وأخيراً فتلك ’السعادات الأربع‘ تصل إلى كمالها فى ’سعادة خامسة‘ تضمها جميعًا فى جوهر مبدئى واحد لا ينفصم، وليس هناك اسم للسعادة الخامسة كما لم تسمى ’الحال الرابعة‘ فى ماندوكيا أوبانيشاد، حيث إنها تمتنع على التعبير، ولا يجوز أن تكون موضوعًا لأية معرفة تمييزية، ولكن يسهل إدراك أننا هنا فيما لا يقل عن الاتحاد ذاته ’بالهوية الأسمى‘، والتى تتحقق بإنجاز ما تسميه الأديان الأخرى ’الإنسان الكامل‘ عند اليوجى بالمعنى الصحيح للكلمة، ومثل ’الإنسان المتعالى تشين جين‘ فى الطاوية الذى يتماهى مع ’الإنسان الكامل‘ بدوره[287].

....

وهو فكرة ’الاتساق *harmony*‘ كما فهمها اليونانيون وخاصة أفلاطون.

[286] وهذا يفسر لماذا انتمت السعادتان الأوليتان إلى الكونفوشية، فى حين انتمت الأخيرتان إلى الطاوية.

[287] ويثبت هذا التماهى فى تعاليم الجوانية الإسلامية فى مفهوم ’التجلى المحمدى‘.

24

الحال الروحى لليوجى

وسوف نستعين باقتباس من شانكاراشاريا حتى نعبر بشكل صحيح عن الحال الفعلى لليوجى، والذى 'تحرر بالمعرفة فى حياته جيفان موكتا' وبلغ 'الهوية الأسمى'[288]، وسوف تكون ملاحظاته على المسألة ووصفه لأسمى الإمكانات التى يمكن أن يبلغها الكائن خير خاتمة لهذه الدراسة.

و اليوجى الذى اكتملت بصيرته يتأمل الأشياء كما لو كانت فى نفسه، ودون أى تمايز بين ذاته وغيرها ظاهراً كان أم باطنا، فيرى بعين المعرفة جنانا تشاكتوس وهو مصلح يمكن أن يُترجم إلى 'البصيرة الفطرية'، فيدرك *percieves* أو بالحرى يستوعب *concieves* لا عقليًّا وجدليًّا بل بوعى مباشر و'استشعار *sensing*' آنيّ أن كل شىء آتما.

ويعلم أن كل العوارض من صور وصيغ تجليات أخرى لا تختلف عن آتما مبدئيا، وأنه لا شىء يخرج عن آتما، فالأشياء تختلف بصفاتها فحسب، كما جاء فى الفيدا، فالوصف والاسم عرضيان كما يسمى وعاء الطين بأسماء شتى، رغم أنها مجرد صور أرضية متنوعة[289]، فيدرك أو هو يستوعب بالمعنى السابق أنه هو كل شىء حيث لا وجود لما كان 'غيره' وغير ذاته[290].

وحينما تُكبت العوارض من صور وغيرها بما فيها التجلى اللطيف والكثيف

---

[288] آتما بودها. وسوف يكون جمعنا لمختارات من هذه الرسالة حافزا لنا على التخلى بعض الشىء عن تراتبها، ثم إن التتالى المنطقى للأفكار لا يمكن أن يتّبع المتن السنسكريتى حرفيا لدى ترجمته بلغة غربية، وذلك بموجب الاختلاف بين 'طرائق التفكير' الذى عالجناه فى سياقات أخرى.

[289] راجع تشاندوجيا أوبانيشاد، *VI*. 1. 4-6.

[290] ويجدر الإشارة فى هذه المناسبة إلى أن أرسطو فى 'كتاب النفس *On the Soul*' قد أشار صراحة إلى أن 'النفس هى كل ما تعرف'، وتكشف هذه العبارة عن قدر لا بأس به من الاتفاق بين المذهبين الأرسطى والشرقى رغم التحفظات التى دائما ما تلزم نتيجة الاختلاف بين وجهات النظر، ولكن ذلك التوكيد فى حالة أرسطو وتابعيه قد تمسك بالنقاء النظرى فحسب، ولابد إذن من التسليم بأن نتائج فكرة الاتحاد بالمعرفة فيما يتعلق بالتحقق الميتافيزيقى قد استمرت تسرى فى الغرب فى خفاء، ذلك باستثناء مدارس تربية روحية بعينها، والتى لا صلة لها بما يسمى 'الفلسفة'.

التى توجد فى صيغة وهمية يتوحد مونى وهو مرادف هنا لليوجى مع الخلائق كافة بالجوهر السابغ الذى هو آتما[291].

وهو بلا تمايز ولا فعل[292]، وهو دائم أكشارا لا يفنى وبلا أهواء *volition*، ويحيا فى رضوان غامر، صمدىٌّ بلا صورة خالدٌ حرٌّ نقىٌّ، ولا يحتمل قيدًا ولا يتأثر بأى طريق كان بأى شىء غير ذاته، حيث إن ذلك الغير وهمى لا وجود له، فى حين يعيش هو فى الحقيقة المطلقة.

وهو كالأثير الذى ينتشر فى كل أين، دون تفاضل، ويسرى حضوره فى الظاهر والباطن على السواء[293]، وهو خالد لا يفنى، وهو ذاته فى بساطته ونقائه وثباته وصمديته الجوهرية.

وهو 'براهما الأسمى' الباقى أبدًا حُرًّا فريدًا، يقطن الرضوان دومًا بلا ثانٍ، فهو مبدإ كل وجود ومعرفة ولا نهاية له.

وهو براهما بعد امتلاك ما لم يعد بعده شىءٌ يمتلَك، وبعد سعادة رضوانه لا وجود لمتعة تراد، وبعد معرفته لم تعد هناك معرفة تجتبى.

وهو براهما الذى إن رأته عين المعرفة فلا شىء غيره يستحق النظر، والتماهى معه يُبطل كل التعديلات والتحولات حتى الميلاد والموت، ولو أُدرِكَ فلا شىء غيره يستحق الإدراك، حيث إن كل المعرفة التمييزية تمَّحى فى تعاليه.

وهو براهما الذى ينتشر فى كل أين ويسرى فى كل شىء، فلا شىء يخرج عنه وكل ما كان مخلوقا منطويًا فى لانهائيته[294] والحق يقيم فى الرضوان بلا إثنينية صمديا دائمًا لا ينقسم فيما علا وما دنا وفيما بينهما.

وهو براهما الذى قالت عنه الفيدانتا إنه متميز مطلقا عن كل ما سرى

---

[291] والمبدإ فوق كل شىء، ويحيط بكل شىء، ويحوى كل شىء، ويسرى فى كل شىء، والصفة التى تليق به هى اللانهائى، وهى الوحيدة التى تصفه، فلا اسم لها. كتاب تشوانج تسو، باب 24، تحت الطبع.

[292] راجع 'العمل بلا فعل' فى التراث الطاوى.

[293] ويُؤخذ 'الحضور *ubiquity*' هنا بمعنى كلية الحضور كما جاء سلفا.

[294] وسوف يستفيد القارئ لو تذكر الرموز فى المتن الطاوى 'فلا نتساءل ما إذا كان المبدإ فى هذا أم فى ذاك، فهو فى كل الكائنات' كتاب تشوانج تسو، باب 22، مرجع سابق.

فيه والتى لا تتميز عنه من ناحيتها حتى لو ميزت نفسها بصيغة وهمية[295]، يسكن أبدا فى الرضوان بلاإثنينية.

وهو براهما الذى يقوم به العقل الباطن ماناس وملكات الحس والفعل جنانيدرياس وكارميدرياس والعناصر من تانماتترات وبهوتات، والتى تشكل فى مجملها العالم المتجلى باللطيف والكثيف.

هو براهما الذى تتوحد فيه كل الأشياء، وهو بلا تمايز حتى لو كان مبدئيا، وعليه تعتمد الأعمال كافة وهو بلا فعل فى ذاته، ولذا انتشر فى كل شىء كان، ودون أن ينقسم أو يتشتت أو يتفاضل بأى شكل كان.

هو براهما لا حجم له ولا أبعاد ولا امتداد ولا أصول، باق خالد حىٌّ بلا صورة وبلا صفات وبلا سمات من أى نوع.

هو براهما الذى تتوهج به الأشياء جميعا، والنور الذى يجعل الشمس والأجرام المضيئة تنير، ولكنه يتحجب بنورها[296].

وهو يسرى بذاته فى جوهر ذاته الخالد، الذى لايختلف عن براهما الأسمى، ويتأمل العالم بأجمعه ما تجلى منه وما لم يتجلى بصفته براهما ذاته، كما تسرى النار فى كرة حديد ساخنة حتى البياض ويكشف عن ذاته للحواس بالحرارة المنبعثة والنور المشع.

وبراهما لا يشبه العالم[297]، وليس هناك إلا براهما، فلو كان هناك شىء سواه لما كان مطلقًا وكل ما يبدو موجودًا غيره لا يملك أن يوجد على الحقيقة إلا وهما، كسراب ماء فى صحراء مارو[298].

وليس كل ما يُرى ولا كل ما يُسمع ولا كل ما يُدرك أو يُستوعب بأى ملكة إلا براهما فحسب، وتتأمل المعرفة المبدئية المتسامية براهما باعتباره

---

[295] ونلفت النظر مرة أخرى إلى حقيقة أن عدم التقابس فى العلاقة بين براهما والعالم تشتمل على دحض 'الفيضية *immanentism*' بكل صورها.

[296] إنه ما يتجلى به كل شىء ولكن ليس هناك ما يُجليه كما يقول المتن الذى اقتبسناه سلفا من كينيا أوبانيشاد *I*. 5-9.

[297] ويتكرر هنا دحض مفاهيم وحدة الوجود *panthiestic conceptions* بوضوح تام، ويصعب تبرير أخطاء بعينها تفشت فى الغرب.

[298] وتعنى كلمة مارو بقعة قاحلة بلا ماء من الأرض وخاصة من الصحراء، ويصلح مظهرها العام كموضوع للتأمل حتى توحى بفكرة اللاتفاضل المبدئى.

الحقيقة الوحيدة فى رضوانه بلا ثانٍ.

ونتوهج 'الذات' بالتأمل حينما تجعلها معرفة نظرية غير مباشرة تبدو وكأنها استنارت بنور ليس من ذاتها، وهو تمييز وهمى، ومن ثم تحترق بنار المعرفة لتحقق تماهيها مع النور الأسمى وتتحرر من الحوادث والعوارض والتعديلات كافة، وتشع ببهائها مثل الذهب الذى طهَّرته النار[299].

وحينما تشع شمس المعرفة الروحية فى سماء القلب أى فى مركز الوجود الذى يسمى براهما بورا، فإنها تشتت ظلام الجهل الذى يحجب الحقيقة الوحيدة المطلقة وتسرى فى كل شىء وتحيط بكل شىء وتنير كل شىء.

ومن حجَّ إلى 'ذاته' دون ارتباط بموقف ولا موضع ولا زمن ولا بأى ظروف أو أحوال خاصة[300] لا أين لها ولا متى[301]، وهو على الدوام معصوم فى لحظة 'الحاضر السرمدى' وليس فيها حرٌّ ولا قرٌّ، وهى سعادة خالدة وتحرر نهائى من كل صخب، وهذا الحاج بلا فعل، يعرف كل شىء ويبلغ الرضوان الأبدى.

[299] وقد ذكرنا من قبل أن الذهب له طبيعة مضيئة.

[300] وكل تمايز للمكان والزمن وهمى، واستيعاب كل الأشياء الممكنة يتم خارج الزمن دون حركة. ليبه تسو، باب 3.

[301] ويُقال فى التراث الجوانى الغربى لجماعة الصليب الوردى إن السالكين فيه على الحقيقة يلتقون فى 'معبد الروح القدس الذى هو فى كل أين'. ولا بد من فهم أن هذه الجماعة لا شأن لها بالمنظمات الحديثة التى تحمل الاسم ذاته، ويقال إنها قد هاجرت إلى آسيا بعد حرب استمرت ثلاثين عاما.

كشاف الأعلام والمصطلحات